

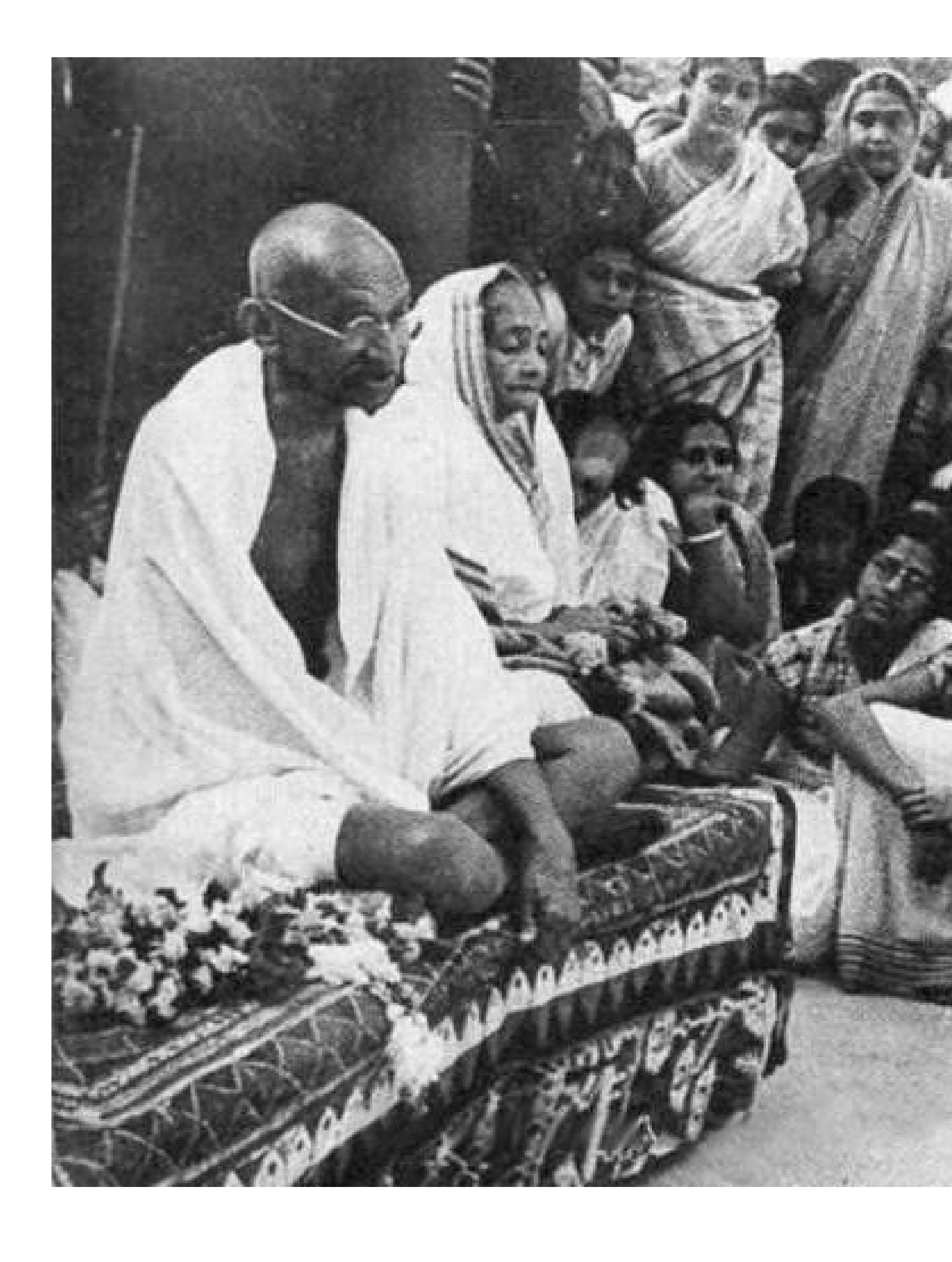
Dominación sin hegemonía

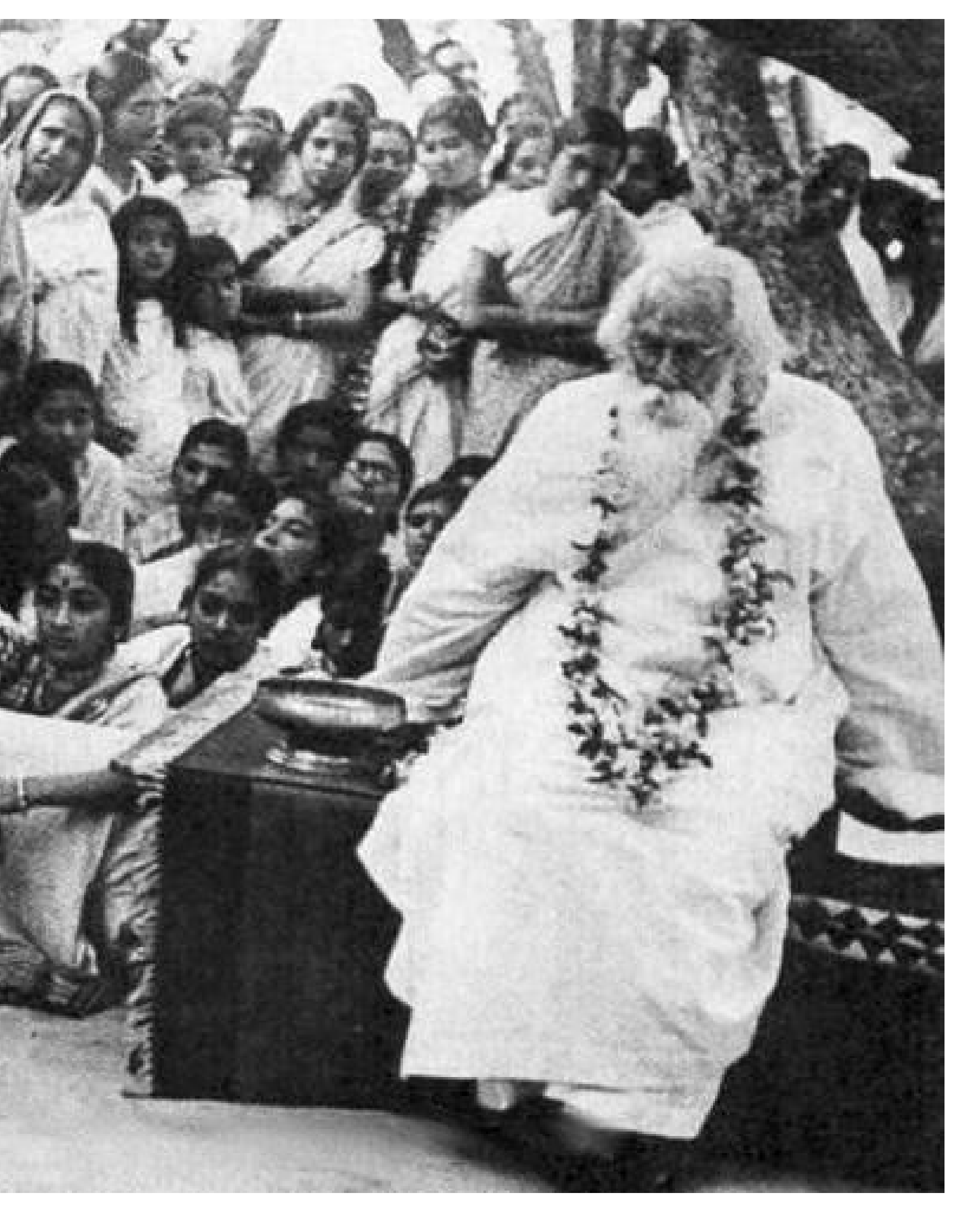
Historia y poder en la India colonial

Ranajit Guha

historia24

traficantes de sueños





Primer encuentro entre Mahatma Gandhi y Kasturba Gandhi y Rabindranath Tagore en Santiniketan, India, el 18 de febrero de 1940.

Dominación sin hegemonía

Historia y poder en la India colonial

Ranajit Guha

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

historia

Omnia sunt communia! o «Todo es común» fue el grito colectivista de los campesinos anabaptistas, alzados de igual modo contra los príncipes protestantes y el emperador católico. Barridos de la faz de la tierra por sus enemigos, su historia fue la de un posible truncado, la de una alternativa a su tiempo que quedó encallada en la guerra y la derrota, pero que en el principio de su exigencias permanece profundamente actual.

En esta colección, que recoge tanto novelas históricas como rigurosos estudios científicos, se pretende reconstruir un mapa mínimo de estas alternativas imposibles: los rastros de viejas batallas que sin llegar a definir completamente nuestro tiempo, nos han dejado la vitalidad de un anhelo tan actual como el del grito anabaptista.

Omnia sunt communia!

Primera edición en inglés: *Dominance without Hegemony: history and power in colonial India*, Cambridge (Mass.) / Londres, Harvard University Press, 1987.

Primera edición de Traficantes de Sueños:
1.000 ejemplares
Septiembre de 2019
Título:
Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial
Autor:
Ranajit Guha
Traducción:
Luis Tapia
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
taller@traficantes.net
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Duque de Alba 13
28012 Madrid
Tlf: 915320928
editorial@traficantes.net
Impresión:
Cofás SA
Calle de Juan de la Cierva, 58, 28936 Móstoles, Madrid

ISBN: 978-84-120478-3-7
Depósito legal: M-28302-2019

Dominación sin hegemonía

Historia y poder en la India colonial

Ranajit Guha

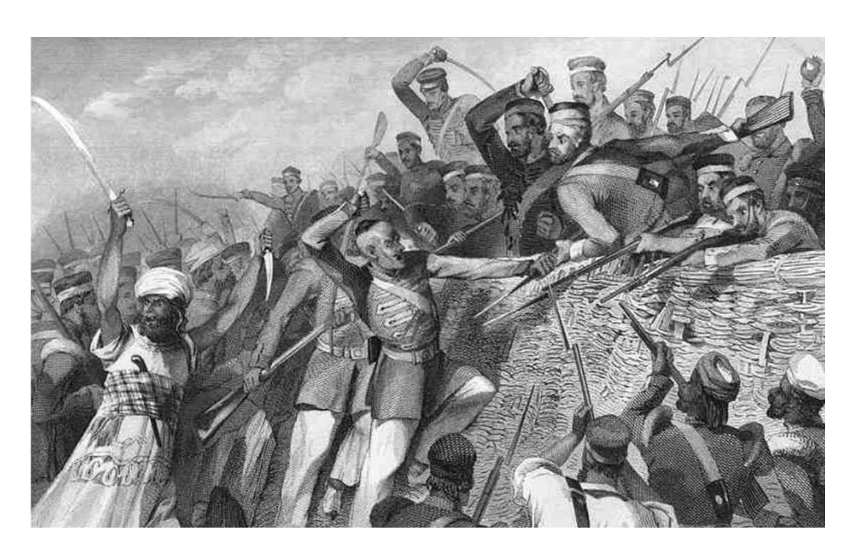
Traducción:
Luis Tapia

historia

traficantes de sueños

ÍNDICE

A mis colegas del proyecto *Subaltern Studies*
1974-1989



Grabado que representa una escena del motín (Sepoy Mutiny) de 1857 en la India. Comenzó el 10 de mayo cuando soldados hindúes del ejército del Raj se amotinaron en el acuartelamiento de Meerut y mataron a varios oficiales.

Prefacio

Este libro comprende las versiones modificadas de tres ensayos escritos en 1986-1987 y publicados entre 1988 y 1992. Los tres se conectan con nuestro proyecto, *Subaltern Studies* [Estudios subalternos], y se refieren, desarrolladas, a ciertas posiciones que tomé del mismo. Ese proyecto hizo su debut cuando anunció sus objetivos revisionistas sobre los estudios de la India colonial. Al hacerlo, no reclamó, sin embargo, ninguna novedad. La nuestra no fue la primera o la única intervención dirigida a expresar descontento sobre el estado de la historiografía y las ciencias sociales del sur de Asia, generando debates al respecto. Los debates de este tipo ya habían comenzado en el siglo XIX, cuando los intelectuales indios hicieron evidente su primera crítica pública, si bien cautelosa y leal, a la administración colonial; y han continuado desde entonces frente a toda una gama de tendencias liberal-imperialistas o liberal-nacionalistas. A pesar de sus diferencias en otros aspectos, estas tendencias han sido unánimes en el supuesto de que las relaciones de poder del gobierno colonial estaban contenidas en un campo integrado y unificado, que articulaba dentro de un solo dominio todas las ideologías y prácticas políticas del periodo.

Los *Subaltern Studies* hicieron su debut cuestionando ese supuesto, argumentando que no existía un dominio tan unificado y singular de la política y que esta, por el contrario, estaba dividida estructuralmente entre una élite y una parte subalterna, cada una de las cuales resultaba autónoma a su modo. Mucho de lo que tenemos que decir está relacionado, de un modo u otro, con el hecho de documentar la existencia de estas dos partes distintas, pero que interactúan, así como con la discusión de por qué tal división estructural resultaba históricamente necesaria.

No obstante, al cuestionar esa concepción monista, de manera inmediata e inevitable, planteamos una pregunta sobre la naturaleza del propio Estado colonial, ya que todas aquellas tendencias que he mencionado han procedido en su trabajo a partir de una creencia en absoluto examinada, que consiste en pensar que el carácter unitario de la política no era otra cosa que el efecto de la función homogeneizadora del colonialismo.

Esta noción de colonialismo como una fuerza homogeneizadora resulta fundamental para las historiografías dominantes: ya sea neocolonialista o nacionalista. La primera lo caracteriza en términos positivos como una fuerza cultural o institucional. De acuerdo con una de sus versiones, el régimen colonial politizó la India con la introducción de la educación liberal; las ideas y actividades de una élite educada al modo occidental en el curso de su colaboración con el raj, eran todo lo que había de política en la India. Según otra versión, que sustituyó a la primera, no fue tanto la cultura liberal metropolitana, como la administración colonial, la que creó una arena política para los nativos, al implicarlos en una lucha por recompensas en forma de privilegios y poder en las instituciones gubernamentales desarrolladas por el raj.

Cualquiera que sea la versión que se considere, en esta perspectiva neocolonial, es la función civilizadora o institucionalizadora del régimen lo que representa el impulso generativo de la política india, así como su fuerza unificadora. El punto de vista nacionalista comparte el mismo supuesto, pero lo utiliza en su propio beneficio al definir el contenido y el carácter de la política simplemente en términos de la respuesta de la élite indígena al gobierno colonial y de la suma de todas las ideas y actividades mediante las cuales trató con el gobierno del momento.

Entre estas dos interpretaciones, la cuestión del poder se reduce a una competencia de una élite sin espacio; los pueblos del sur de Asia apenas aparecen como una masa inerte desplegada por los elementos dominantes para servir a sus propios fines de acuerdo con las estrategias de su propia invención. Señalamos como sigue esta omisión en una declaración inaugural de *Subaltern Studies I* (Delhi, Oxford University Press, 1982):

> Lo que claramente queda fuera de esta historiografía no histórica es la política popular. Paralelamente al dominio de la política de élite, en el periodo colonial existió otro dominio de la política india en el que los actores principales no eran los grupos dominantes de la sociedad

> nativa o las autoridades coloniales, sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora y los estratos intermedios en la ciudad y el campo, es decir, el pueblo. Este fue un dominio autónomo, ya que no se originó en la política de las élites ni su existencia dependió de estas.

En este enfoque exclusivo y elitista subyace una idea que ha prevalecido en la historiografía desde la aparición de las ciudades Estado italianas y ha continuado a través de la Ilustración hasta el surgimiento de los Estados-nación modernos más cercanos a nuestro tiempo. Esta es la idea de que con el predominio de la burguesía en Europa occidental, todas las relaciones de poder de la sociedad civil se asimilaron plenamente a las del Estado, de tal modo que se puede decir que desde entonces han coincidido en un espacio indiferenciado e integrado donde solo estas relaciones tienen lugar y se articulan. Así pues, para la historia académica que se ha alimentado de este teorema durante siglos, convirtiéndolo en el sentido común académico, ha sido posible representar el poder en su forma más generalizada como sociedad civil = nación = Estado.

Decir y demostrar, como hemos hecho, que el dominio de la política no es unívoco, sino que está estructuralmente dividido implica, por supuesto, estropear la elegancia de esta ecuación. Sin embargo, al hacerlo, nos encargamos de redefinir cómo estos tres términos se relacionan entre sí en dicho dominio. Nuestro intento de enfrentar esa tarea lleva directamente, como antes se indicó, a la pregunta: «¿Qué es el colonialismo y qué es un Estado colonial?».

Preguntas como estas, por supuesto, se han hecho anteriormente. De hecho, distintas respuestas vienen presupuestas en todo lo que se ha escrito sobre el gobierno británico en el sur de Asia. Esto ha sido así desde que los funcionarios de la Compañía de las Indias Orientales publicaron las primeras historias del subcontinente a principios de la década de 1770, y ha continuado siendo así hasta hoy, con el firme establecimiento del Imperio como objeto de investigación y enseñanza académica. Sin embargo, el progreso de los estudios académicos durante los últimos doscientos años no ha hecho mucho por desafiar, o siquiera cuestionar seriamente, tales presupuestos. De hecho, apenas se han movido de donde Bolts y Verelst los habían dejado como una serie de prejuicios necesarios, si bien invisibles, que el paso del tiempo ha permitido fundir discretamente en el fondo del discurso histórico. Gracias a un sorprendente descuido en el trabajo académico de todo tipo, independientemente de sus puntos de

vista, la noción de un dominio político unitario ha sobrevivido hasta hoy, incluso en las lecturas opuestas del pasado indio, como son los puntos de vista imperialista y nacionalista.

Tomamos el enigma de ese descuido general común a ambas ideologías rivales como nuestro punto de partida, para sugerir luego que el Estado colonial en el sur de Asia era esencialmente diferente del Estado burgués metropolitano que lo había engendrado. La diferencia consistía en el hecho de que el Estado metropolitano tenía un carácter hegemónico, con una pretensión de dominio basado en una relación de poder en la que el momento de persuasión superaba al de coerción, mientras que el Estado colonial no era hegemónico, la persuasión era superada por la coerción en su estructura de dominación. De hecho, hemos argumentado que la originalidad del Estado colonial del sur de Asia radica precisamente en esta diferencia: una paradoja histórica, fue una autocracia establecida y sostenida en Oriente por la principal democracia del mundo occidental. Y como no era hegemónico, no era posible que ese Estado asimilara la sociedad civil de los colonizados. Hemos definido el carácter del Estado colonial, por lo tanto, como *una dominación sin hegemonía.*

La consecuencia de esta paradoja para la cultura política de la India colonial fue generar una aleación original a partir de la fusión y la sobredeterminación de dos paradigmas distintos, una originalidad que atestigua la falla histórica del capital en la realización de su tendencia universalizante bajo condiciones coloniales, y el correspondiente fracaso de la cultura burguesa metropolitana en disolver o asimilar por completo la cultura nativa del sur de Asia en las relaciones de poder del periodo colonial. Hemos seguido estas consideraciones reflexionando sobre el carácter de la historiografía colonial y hemos mostrado cómo ha otorgado al colonialismo una hegemonía espuria negada por su historia.

*

Dominación sin hegemonía ha sido también una característica nacionalista. Esto se sigue de la división estructural de la política y la coexistencia de sus dos dominios. Como se ha indicado en la declaración citada anteriormente: «La coexistencia de estos dos dominios o corrientes, que puede ser detectada por intuición y también probada por demostración, fue el índice de una verdad histórica importante, esto es, del *fracaso de la burguesía india a la hora de hablar por la nación.* Extensas áreas de la vida de la gente nunca fueron integradas en su hegemonía.

Este fracaso resulta evidente por sí mismo, debido a la dificultad que frustró a la burguesía en su intento por adquirir un papel hegemónico incluso pasado un siglo del nacimiento de un Estado nación soberano. La dificultad continúa apurando y por lo que se ve podría mantener ocupados en los años venideros a los estudiantes contemporáneos de Asia del sur. Por nuestra parte nos hemos concentrado en dos momentos importantes de su trayectoria bajo el raj, que anticiparon su ascenso al poder por medio de la movilización y por la historiografía. Lo que estaba en cuestión en los dos ámbitos fue su deseo de reconocimiento en su pretensión de hablar por el pueblo constituido como nación y desafiar, por tanto, las pretensiones que los gobernantes extranjeros tenían de representar a los colonizados. Una rivalidad entre un aspirante al poder y su titular, esa fue en esencia la competencia por la hegemonía.

*

Nuestro enfoque sobre estos problemas se abre paso a través de la historiografía, como los lectores sin duda notarán, en las indicaciones que se muestran en todo el texto y en los argumentos a los que se refieren. Hemos tomado este curso en particular sin ninguna convicción de que esta sea la única forma de hacer preguntas sobre el colonialismo y el Estado colonial. Se podrían haber formulado las mismas o muy similares preguntas de forma deductiva, siguiendo los modelos clásicos de la filosofía política (cuya influencia sobre el desarrollo de nuestro propio argumento, especialmente la de Hobbes, Maquiavelo y Montesquieu, debería ser obvia para todos) o cualquiera de sus últimas adaptaciones en el trabajo académico sobre los sistemas estatales modernos. Pero hemos optado por el enfoque historiográfico principalmente porque nos ayuda a combinar las ventajas de las teorías clásicas con una consideración de la historia como escritura.

No se puede exagerar la importancia de esta última para nuestra problemática. En cierto nivel, la cuestión del poder en el sur de Asia colonial o en cualquier otro lugar en un territorio bajo ocupación extranjera puede expresarse de manera sucinta como: «¿Quién escribe la historia del pueblo subyugado?». En el caso de la India, esa pregunta resuena con otra que agitó a los primeros arquitectos del Imperio cuando preguntaron: «¿Quién es el rey de Bengala?». Warren Hastings y Philip Francis fueron lo suficientemente reflexivos como para declarar en respuesta la afirmación de que la Compañía de las Indias Orientales derivó por completo tal «reinado» del derecho de conquista. Todo lo que estaba involucrado en tal postulado, que va desde la asunción de la

autoridad estatal para actuar como *Diwan* hasta tomar el producto de la tierra y convertirlo por los medios más depredadores en riqueza mercantil, descansó simple y exclusivamente sobre el poder de la espada.

Lo que hemos tratado de señalar aquí es cómo esa espada confirió un «derecho» a la pluma también. Fue la conquista la que permitió a los conquistadores imponer a los colonizados un pasado escrito desde el punto de vista del colonizador y mantener esa escritura como fundacional para la ley de la tierra. Nuestro intento de dotar a este estudio del colonialismo del *pathos* de un pasado saqueado no es, por lo tanto, una cuestión de conveniencia profesional, sino una estrategia para situar la escritura de la historia de un pueblo conquistado por el conquistador en el corazón mismo de la cuestión de la opresión de una nación por otra.

Pensar juntas de esta manera la condición colonial de dominación y la historiografía es, por supuesto, pensar la segunda también como una fuerza. Hacerlo así no supondría elevar el poder de la pluma al de la espada por *utpreksa,* la figura de la poética del sánscrito que permite elevar una cosa de forma extravagante, aunque en ocasiones sea absurda, a la semejanza de algo superior. Más bien, supondría registrar el efecto de *atidesa,* una extensión metonímica por medio de la cual preocupaciones estáticas se abren camino en la interpretación histórica, permitiendo que la dominación colonial desborde y se apropie de la cultura del colonizado.

Tal extensión no resulta de una simple contigüidad. La fuerza de tal cultura de la escritura estaba destinada a adquirir también confianza vertical. Reclutó a los colonizados como intérpretes de su propio pasado y creó las condiciones para una historiografía de la India. Sin embargo, tal y como se discute en estas páginas, tal agenda de reclamación de un pasado expropiado de ninguna manera sería apropiada a su concepto sin salirse fuera de su armadura liberal-imperialista, sin armarse de hecho con una crítica genuinamente antimperialista, para la cual no tiene, a propósito, todavía ni la fuerza ni la motivación. Fue precisamente tal debilidad la que frustró lo que existía como deseo de poder subyacente en los primeros discursos históricos articulados por un punto de vista indio. En tanto toda pretensión nacionalista de hablar de un pasado popular resultaba hegemónica por reducción, todavía podía, en ocasiones, ser plenamente sostenida por la historiografía.

*

Agradezco al Centro de Estudios en Ciencias Sociales (Calcuta) su permiso para usar el texto de mis conferencias en Sakharam Ganesh, Deuskar, «Una historiografía india de la India: una agenda del siglo XIX y sus implicaciones», publicada por el Centro en 1988, y a Oxford University Press (India) por su permiso para reproducir las versiones anteriores de mis ensayos «Dominación sin hegemonía y su historiografía» y «Disciplina y movilización», publicados respectivamente en *Subaltern Studies* VI (1989) y *Subaltern Studies* VII (1992).

Estoy agradecido a las siguientes instituciones por alentar y promover las discusiones colectivas entre sus miembros sobre partes de este trabajo en sus versiones anteriores en distintos seminarios, conferencias y otras reuniones académicas: Centro de Estudios en Ciencias Sociales de Calcuta, Merrill College de la Universidad de California en Santa Cruz, Departamento de Humanidades del Instituto de Tecnología de California, Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, Centro de Estudios Asiáticos del Instituto de Investigación Social de Ámsterdam y Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Australia. Estoy particularmente agradecido a un buen número de académicos que me alentaron, ya sea patrocinando tales discusiones y / o por sus comentarios sobre algunos de estos escritos. En este sentido, debo dar las gracias a Dilip Basu, Jan Breman, Edmund Burke III, James Clifford, Bernard S. Cohn, Nicholas Dirks, Christopher Gregory, Tejaswini Niranjana, Gyan Prakash y James Scott. Agradezco a Edward Said y Amartya Sen por su apoyo; Sugata Bose y Partha Chatterjee por su ayuda para elegir un nombre para el volumen; y Lindsay Waters, editora académica de Harvard University Press, y sus colegas por su asesoramiento y cooperación.

Los miembros del equipo editorial de los *Subaltern Studies* estuvieron estrechamente vinculados con mi trabajo durante un periodo de tiempo de unos quince años, cuando se concretaron algunas de las ideas que sirvieron para que este libro tomara forma. Les agradezco su cooperación y amabilidad.

Como siempre, Mechthild Guha ha compartido todas las ansiedades y la emoción de esta escritura, como solo puede hacerlo un coautor.

Nota sobre la transliteración

Algunas palabras de origen indio se han colocado en cursiva en todo el texto. Muchas de ellas están en sánscrito y se distinguen por signos diacríticos de otras tomadas de las lenguas vernáculas del subcontinente. Si no hay marcas diacríticas para una palabra sánscrita según lo requerido por gramática y convención, esto debe entenderse como evidencia de su vernacularización en el contexto en el que aparece. El estilo de las marcas diacríticas que se sigue aquí es el mismo que se utiliza en Harvard Oriental Series para textos tales como *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana Abbinayavagupta* editado por Daniel H. H. Ingalls (Cambridge, Harvard University Press, 1990).

1. Colonialismo en Asia del sur. Una dominación sin hegemonía y su historiografía

I. Condiciones para una crítica de la historiografía. La dominación y sus historiografías

Hay una batalla india que Gran Bretaña nunca ganó. Fue la batalla por la apropiación de su pasado. Empezó con la entrada de la Compañía de las Indias Orientales al *Diwani* en 1765. Los deberes de esa oficina requirieron que su responsable conociera la estructura de la propiedad de la tierra en Bengala, Bihar y Orissa, lo bastante bien como para poder recaudar los continuos ingresos en calidad de Nawab. Pero debido a que la complejidad del régimen de propiedad difícilmente podía ser entendida sin una comprensión de las relaciones de poder que se habían acumulado en el tiempo, el *Diwan* tuvo que asumir también la función de historiador. Consecuentemente, muchas de las historias locales que fueron escritas en inglés durante estos tempranos días estuvieron marcadas por las preocupaciones de una burocracia fuertemente presionada y con bastante inexperiencia. En principio orientadas a ayudar a la administración a determinar la herencia, según las líneas de descendencia dentro de las principales familias terratenientes de un distrito, estas acabaron por estar dentro los primeros tipos de sesgo elitista en la historiografía de la India británica.

Sesgos de este tipo fueron claramente expresados al asumir que las aristocracias locales eran «las propietarias naturales» de la India. Basado enteramente en doctrinas *whig* contemporáneas sobre la ley y la sociedad de Gran Bretaña, ese presupuesto fue convertido pronto en un hecho de la historia de la India y fue empleado como un argumento en favor de los asentamientos *zamindari*. El pasado adquirió profundidad como resultado de estos recuentos construidos por genealogías bien elaboradas que retrocedían hasta la antigüedad (con frecuencia mítica) en

algunos casos y a cartas mogol (genuinas o fabricadas) tomadas como evidencia del derecho de propiedad. Todo esto tuvo el efecto de conferir un sentido de continuidad espuria en lo que supuso una total ruptura producida por la intervención de un poder europeo en la estructura de propiedad de la tierra en el sur de Asia. La ilusión de continuidad fue reforzada aún más por historias globales, que se basaban copiosamente en crónicas medievales, con el fin de situar el dominio británico en línea con las conquistas que empezaron con los turco-afganos, en el marco de una tradición que permitía a los conquistadores extraer el tributo de los conquistados.

Estos ejercicios preliminares de la historiografía colonialista, ya sean a escala local o global, contribuyeron a establecer los fundamentos del raj. Nada ilustra esto mejor que el modo en que el pasado indio fue movilizado por los distintos partidos contendientes en los debates dentro de la administración de la Compañía durante las últimas tres décadas del siglo XVIII. La historia de la población sometida fue reconstruida, una y otra vez, al tiempo que la cuestión central de la relación de la propiedad con el imperio llegó a ser objeto de controversias entre Hastings y Francis en la década de 1770, entre Grant y Shore en la de 1780 y entre Shore y Cornwallis en 1788-1792 en los albores del Asentamiento Permanente. El resultado de tales intentos de apropiación fue proveer apoyo legal y administrativo para aquellas medidas que en el curso del tiempo establecieron el dominio británico en el subcontinente, finalmente como un dominio de propiedad.

Esta historiografía rudimentaria pronto fue seguida por un discurso más maduro y sofisticado cuando llegó el tiempo del emergente Estado colonial, ya entonces seguro de su control de la riqueza de la tierra, así como del refuerzo de su aparato de control ideológico. Todas las energías y capacidades de la academia británica del siglo XIX fueron orientadas a este proyecto. Investigó el registro y escribió el pasado indio en un vasto corpus que, trabajado por muchas manos durante los setenta años que median entre la *History of British India* de Mill (1812) y el *Indian Empire* de Hunter (1881), llegó a constituirse como un conocimiento nuevo. Un conocimiento colonial, cuya función fue erigir ese pasado como un pedestal en el cual los triunfos y glorias de los colonizadores y su instrumento, el Estado colonial, podían ser desplegados para su mejor beneficio.

La historia de la India, asimilada de este modo a la historia de Gran Bretaña, podría ser usada, por lo tanto, como una medida comprensiva de las diferencias entre los pueblos de estos dos países. Políticamente, esa diferencia fue comprendida como una diferencia entre dominadores y dominados; en términos étnicos, entre un gran polo blanco y otro negro; materiales, entre un poder occidental próspero y sus pobres súbditos asiáticos; culturales, entre altos y bajos niveles de civilización, entre la religión superior de la cristiandad y los sistemas de creencias indígenas hechos de superstición y barbarie —añadiendo a todo esto una irreconciliable diferencia entre colonizador y colonizado—. El pasado de la India fue así pintado de rojo.

*

Sin embargo, la apropiación del pasado por conquista acarrea el riesgo de rebotar sobre los conquistadores. Puede terminar catalizando el pasado del pueblo sometido y animándolo a usarlo en su esfuerzo por definir y afirmar su propia identidad. Esto, sin duda, fue lo que sucedió con el asunto en discusión, el pasado apropiado llegó a servir como un signo del Otro, no solo para los colonizadores sino, irónicamente, también para los colonizados. Los colonizados, a su vez, reconstruyeron su pasado con fines opuestos al de sus dominadores y lo hicieron sobre la base de marcar sus diferencias en términos culturales y políticos. La historia llegó a ser un juego de dos, en tanto el proyecto colonialista de apropiación fue acompañado de un proyecto indígena nacionalista de contra-apropiación.

Ambos proyectos han mantenido una batalla sin fin desde entonces. Las contradicciones del colonialismo que habían inspirado esta competencia persistieron, en primer lugar, en un nivel ideológico, aún después de su resolución, en términos constitucionales, por la transferencia del poder. El régimen cultural del colonialismo sobrevivió claramente al raj en el estudio del pasado de la India, tal y como resulta obvio en la influencia que continúan ejerciendo sobre esta los más recientes avatares de la historiografía colonialista. Lo que hizo posible que esta influencia persistiera, incluso que fuera necesaria, fue un acuerdo fundamental entre la burguesía de la India y la británica en lo que se refiere al reemplazo de los gobernantes y a la naturaleza del colonialismo mismo —esto es, qué eran y en cómo se constituyen las relaciones de poder—. Ambos provenían del punto de vista del liberalismo, que consideraba el Estado colonial como una extensión orgánica del Estado burgués metropolitano y al colonialismo como una adaptación, cuando no como

una réplica de la cultura burguesa clásica de Occidente en su versión inglesa. De manera general, este fenómeno fue visto por ambos proyectos como una confirmación positiva de la tendencia universalizante del capital —un punto al que pronto volveremos—.

Las rivalidades entre las dos burguesías y sus representaciones en los discursos colonialistas y nacionalistas hicieron muy poco por disminuir la importancia de este acuerdo esencial. Por el contrario, todas las transacciones entre los dos partidos, que constituían contenido de la política de élite, se seguían de un entendimiento dirigido a cumplir con un conjunto común de reglas basadas en el modelo parlamentario constitucionalista británico. Era como jugar al cricket. Si la agitación nacionalista estaba en dificultades, la burocracia diría que Gandhi estaba en un pobre wicket, mientras que él podría, por su parte, condenar a la administración como no-británica siempre que se sintiera indignado por la severidad de la violencia oficial.

Ninguno de las dos partes parecía darse cuenta del absurdo de acusarse unos a otros de desviarse de las normas que fueron desplegadas como ideales, al tiempo que se impedía que se realizaran de hecho, en alguna medida significativa, en cualquiera de las formas dominantes de la práctica política. Esta incomprensión, tan sintomática de la enfermedad de un liberalismo injertado en condiciones coloniales, condicionó los discursos históricos que correspondían a ambos puntos de vista y subyace al fracaso común en discernir las anomalías que hicieron del colonialismo una figura paradójica.

La paradoja consiste en el hecho de que el desempeño de los grupos de élite, cuyas trayectorias habían provisto de sus principales temas a estas historiografías, estaba ampliamente en discordancia con su competencia histórica. Así, se tiene que la burguesía metropolitana, que profesó y practicó la democracia en casa, estuvo bastante feliz de dirigir el gobierno del imperio en la India como una autocracia. Campeones del derecho a la autodeterminación de las naciones europeas, negaron el mismo derecho a los súbditos de la India hasta el último momento de la última fase del raj, y la otorgaron sin gracia solo cuando fueron forzados a hacerlo bajo el impacto de las luchas anti imperialistas de la población sometida. Su antagonismo con los valores e instituciones feudales en su propia sociedad supuso muy poca diferencia (a pesar de la muy publicitada, pero bastante inefectiva campaña contra el *sati*, el matrimonio infantil y otras cosas por el estilo) en relación con su vasta tolerancia hacia los valores e instituciones precapitalistas en la sociedad de la India.

Sus opuestos, la burguesía nativa, engendrada y nutrida por el mismo colonialismo, adoptó un rol que se caracterizó por el fracaso en medirse con el heroísmo de la burguesía en su periodo de ascenso. Predispuesta y lista para comprometerse desde el inicio, vivió en un estado de feliz acomodamiento con el imperialismo, durante gran parte de su trayectoria como fuerza política constituida entre 1885 y 1947. La destrucción del Estado colonial nunca fue parte de su proyecto. La burguesía nativa renunció y se opuso de manera realmente resuelta a todas las formas de lucha armada contra el raj; acordó una política de presión como la principal táctica de negociación de poder. Compromiso y acomodación fueron igualmente característicos de su actitud hacia los valores e instituciones semifeudales arraigadas en la sociedad india. El liberalismo que profesaron nunca fue lo suficientemente fuerte como para superar las limitaciones de las tibias iniciativas de reforma que fueron lanzadas desde la administración colonial. Este mediocre liberalismo, una caricatura de la rigurosa cultura democrática de la época de ascenso de la burguesía en Occidente, operó a lo largo de todo el periodo colonial en una relación simbiótica con las todavía activas y vigorosas fuerzas de la cultura semifeudal de la India.

¿Cómo es posible que la historiografía liberal de ambos tipos fracasara en dar cuenta de tales paradojas? ¿Por qué en aquellas raras ocasiones en que es consciente de ellas no realizó ningún intento serio de explicarlas? ¿Por qué, por el contrario, la discrepancia entre competencia y desempeño en el registro de la burguesía metropolitana fue trivializada de manera tan frecuente por el imperialismo liberal y sus representantes intelectuales, meramente como una instancia excepcional y errática de mal funcionamiento del aparato administrativo? ¿Por qué el nacionalismo liberal tiende, a su vez, a dar cuenta de discrepancias del mismo tipo en el registro de la burguesía nativa, simplemente como dificultades locales generadas por algunas débiles supervivencias de una cultura precapitalista destinada a ser superada por los líderes de la nación, en su marcha hacia el progreso? ¿Cómo es que no se hizo ningún esfuerzo real por parte de los historiadores de ambos lados para vincular estas paradojas con alguna falla estructural en el proyecto histórico de la burguesía?

La contención de la historiografía en una cultura dominante

Ninguna de estas preguntas puede ser contestada sin disipar, antes de nada, el mito de la neutralidad ideológica que resulta central en la historiografía liberal. En tanto no es posible escribir o hablar sin el uso de conceptos y presupuestos derivados de la experiencia propia y del

entendimiento del presente, esto es, de aquellas ideas por medio de las cuales el escritor o el hablante interpreta su propio tiempo para sí mismo y los otros. Tal y como Hayden White ha observado:

> De hecho, parece haber un componente ideológico irreducible en cada explicación histórica de la realidad [...] la misma afirmación de haber discernido alguna forma de coherencia formal en el registro histórico trae consigo teorías sobre la naturaleza del mundo histórico y del mismo conocimiento histórico, que tiene implicaciones ideológicas para los intentos de entender el presente, independientemente de cómo sea definido. A fin de plantearlo de otro modo, la misma afirmación de haber distinguido el pasado del mundo del pensamiento y la praxis actual, y el haber determinado la coherencia formal de ese mundo pasado, implica una concepción de la forma que el conocimiento del mundo presente debe tomar, en tanto tiene *continuidad* con ese mundo. El compromiso con una *forma* particular de conocimiento predetermina las formas de generalización que uno pueda hacer sobre el mundo presente, los tipos de conocimiento que uno puede tener y, por lo tanto, los tipos de proyectos que uno puede concebir para cambiar ese presente o para mantenerlo en su forma actual de manera indefinida.
>
> Las dimensiones ideológicas de una narración histórica reflejan el elemento ético en los presupuestos del historiador de una particular posición sobre la cuestión de la naturaleza del conocimiento histórico y de las implicaciones que se pueden extraer del estudio de eventos pasados para el entendimiento de los actuales. Por el término «ideología» comprendo un conjunto de prescripciones con el propósito de tomar una posición en el mundo actual de la praxis social y de actuar sobre el mismo (ya sea para cambiar el mundo o para mantenerlo en su condición actual).[1]

Cambiar el mundo *y* mantenerlo en su estado actual han sido, de hecho, las funciones duales de la historiografía liberal, realizada en beneficio de la clase por la cual habla. Un discurso burgués por excelencia ayudó a la burguesía a cambiar o por lo menos a modificar significativamente el mundo de acuerdo con sus intereses de clase en su periodo de ascenso, y de ese modo a perpetuar su dominación. Se puede decir que esta historiografía como tal ha propagado las ideas fundamentales

---

[1] Hayden White, *Metahistory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983, pp. 21-22.

por medio de las cuales la burguesía representa y explica el mundo, tal y como es y tal y como era. La función de esta complicidad, por ser breves, consiste en hacer que la historiografía liberal hable desde dentro de la propia conciencia burguesa.

Comprometer un discurso a hablar desde dentro de una conciencia dada es desarmarlo con respecto de su capacidad crítica que, así, se vuelve inoperante en relación con esa particular conciencia; ya que ninguna crítica puede ser completamente activada a no ser que el sujeto tome distancia de su objeto. Por eso, la historiografía liberal, atrapada dentro de la conciencia burguesa, nunca puede abordarla de manera suficientemente vigorosa como el objeto de su crítica. Dado que las paradojas características de la cultura política del colonialismo testifican el fracaso de la burguesía en reconocer las limitaciones estructurales de la dominación burguesa, no sorprende mucho que el discurso histórico liberal también sea ciego a estas paradojas. Uno podría decir que esta ceguera es congénita y necesaria, es una ceguera que esta historiografía adquiere por virtud de su origen de clase.

Sin embargo, tal ceguera de ningún modo está limitada al discurso burgués. Los sistemas de conocimiento que elabora cualquier cultura dominante están todos contenidos dentro de la conciencia dominante y tienen, por lo tanto, las deficiencias de esta incorporadas en su propia visión. La luz de la crítica emitida por tales sistemas no puede, bajo ninguna circunstancia, ser suficientemente fuerte como para penetrar y escanear algunas de las áreas estratégicas de tal conciencia, donde la dominación guarda el engranaje espiritual que necesita para justificarse y sostenerse.

Resulta notable, por ejemplo, que las culturas históricas de la Antigüedad europea, aquellas de la Grecia de los siglos V y IV a. C. y de Roma durante un periodo de 400 años hasta el segundo siglo a. C. no solo fueron tolerantes, sino que también apoyaron abiertamente la esclavitud. Aristóteles justificó la esclavitud, tanto en términos psicológicos como institucionales, cuando observó en *La política* que «por naturaleza algunos son libres, otros esclavos, y que para estos es correcto y conveniente que deban servir como esclavos».[2] Herodoto, el historiador, creyó, de acuerdo con Finley, «que — salvo inevitables excepciones— los esclavos como clase son seres inferiores, inferiores

2 Aristóteles, *The Politics*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974, p. 34 [ed. cast.: *Política*, Barcelona, Espasa, 2011].

en psicología, por su naturaleza».[3] Se dice que otro historiador, Jenofonte, fue el autor de un plan para montar un fondo estatal de esclavos públicos, suficientemente grande como para proveer tres a cada ciudadano ateniense.[4]

Así, fue una cultura dominante la que habló a favor de un dominio basado en la explotación de esclavos. Aquí, no hay distancia crítica que separe al intelectual del gobernante, en su entendimiento de las relaciones de poder básicas en una sociedad esclavista. Por el contrario, el conocimiento que filósofos e historiadores tenían de la esclavitud era claramente un componente de la misma conciencia que el esclavista tenía de sus esclavos. Juntos, los dos conocimientos constituyeron los dos polos de un sistema epistemológico en el que, como Anderson ha subrayado de forma incisiva, un ideal de libertad jurídica absoluta y el de una absoluta falta de libertad llegaron a formar una pareja que proveía un «correlato ideológico» para la prosperidad material generada por un modo de producción esclavista.[5] No sorprende, por tanto, que la historiografía, que era una instancia de este correlato ideológico, fuera incapaz de romper sus amarras de la esclavitud y de lidiar críticamente con ella.

*

La historiografía feudal también se identifica con la cultura dominante y se sitúa cómodamente dentro de las relaciones de dominación y de subordinación específica de una sociedad feudal. Como resultado, la voz del historiador en una sociedad de este tipo con frecuencia no es distinguible de aquella de los panegiristas, los cortesanos, y de los apologetas que hablan bien de los dioses, de los reyes y de la nobleza. El discurso histórico estaba, entonces, tan completamente integrado en el discurso del poder que algunos aspectos fundamentales de la estructura de autoridad nunca fueron cuestionados, incluso por los escritores más críticos. Uno de estos escritores tan distinguidos fue Kalhaṇa, el autor de *Rajatarangini*, la crónica del siglo XII de Kashmir.

---

3 M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern ideology*, Hannondsworth, Penguin Books, 1983, p. 119.

4 Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londres, New Left Books, 1975, p. 23 [ed. cast.: *Transiciones de la Antiguedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

5 Ibídem.

Por lo general se está de acuerdo que Kalhaṇa fue sobresaliente, de hecho, excepcional por su perspicacia crítica frente a los historiadores del periodo del presultanato de la India medieval. La gama de material primario y la sofisticación con la que lo usó ha provocado la admiración y, en alguna medida, el asombro de los académicos modernos.[6] Sus evidencias incluían no solo la información que reunió de algunas de las más viejas *purāṇas,* sino también una buena dosis de tradición oral. A estas añadió, anticipando el oficio de historiadores de tiempos posteriores, la lectura de datos epigráficos y numismáticos. Sobre esa base procedió a escudriñar 11 crónicas reales escritas antes de su tiempo y desafió efectivamente el trabajo del prestigioso autor del siglo XI, Kşemendra, al identificar algunas gruesas imprecisiones en su «lista de reyes». Por medio de este procedimiento, afirmó, «todo error molesto ha sido por fin reconocido».[7]

Lo que es más importante para la presente discusión es que Kalhaṇa estaba siglos por delante de su propia época al atribuir la función de juez a su historiador ideal. Escribió: «Ese hombre de méritos solo merece elogio, cuando su lenguaje, como el de un juez, al hacer el recuento de los hechos del pasado ha descartado tanto el sesgo como el prejuicio».[8] Esto constituía un estándar excepcionalmente alto para un analista medieval. No había nada en las condiciones espirituales y materiales del siglo XII de Kashmir, un estado feudal tensionado, de acuerdo con Kosambi, por una «guerra de exterminio» entre reyes y barones (*damaras*), que habilitara un discurso histórico para hablar con imparcialidad judicial sobre la realeza y la aristocracia.[9] Una cultura feudal en la que no había lugar para una genuina crítica social dejaba al historiador sin otra alternativa que el sesgo o el prejuicio a la hora de escribir sobre los grupos de elite —sesgo a favor de aquellos que ofrecieron patrocinio y prejuicio contra aquellos que se opusieron a sus patrones—.

6 Véase, por ejemplo, R. C. Majumdar, «Ideas de la historia en literatura sánscrita» y de Al Basham, «The Kashmir Chronicle», ambos en C. H. Philips (ed.), *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, Londres, Oxford University Press, 1961.

7 *Rajalarangini*, traducido por Ranit Sitaram Pandit, Nueva Delhi, Sahitya Akademi, 1968, 1: 13-15.

8 Ibídem, 1: 7.

9 D. D. Kosambi, *An introduction to the Indian History*, Bombay, Popular Prakashan, 1975, 2ª ed., p. 365.

Resulta sumamente extraordinario que el estudio y la práctica historiográfica de Kalhaṇa pudiera haberse aproximado, en cierto modo, a su ideal. No se salvó de su crítica[10] Lalitaditya Mukatapida, un rey que admiró en muchos aspectos, ni Harsa, el patrón de su padre. Aunque su imparcialidad parece haberse tensado al máximo en su relato del reinado de Jayashima, el príncipe gobernante, no pasó por alto sus fechorías.[11] El flaco elogio dirigido al gobernante se quedó corto respecto del convencional *prasati,* el panegírico compuesto por un poeta de la corte —la crónica fue escrita como un *kāvya*— en tanto deber feudal hacia su patrón. Todo esto, que no resulta un logro menor para un cronista medieval, llevó a que Madhunjar reconociera a Kalhaṇa «el supremo mérito de poseer una mente crítica y ese espíritu escéptico que es la primera virtud del historiador».[12]

¿Pero hasta dónde llega este escepticismo, cuán profunda es la confianza de esta mente crítica? A juzgar por lo que el Majumdar tenía que decir sobre «las creencias de Kalhaṇa en la brujería y otras hazañas mágicas, la ocasional explicación de eventos como debidos a la influencia del destino o la ira de los dioses, en vez de a cualquier causa racional, y una didáctica tendencia general inspirada por las interpretaciones hindús del *karma* y la transmigración»[13] está claro que la crítica fue confinada dentro de los límites de una conciencia feudal, incluso en esta instancia sobresaliente de discurso histórico que de manera tan valiente se propuso tratar «de reparar por todos los medios los errores existentes en esta narrativa de los acontecimientos del pasado».[14] Dado que el error estaba inscrito en la misma conciencia dominante, la historiografía, incapaz de saltar más allá de su piel, fue forzada a trabajar dentro de la cultura dominante.

El verso con el que Kalhaṇa concluye su relato del gobierno asesino de Mihirakula puede citarse aquí como una de las muchas ilustraciones posibles de tal contención. «Así, aunque [él era] malvado, que el rey no fuera asesinado por el pueblo en un levantamiento, se debía a que estaba protegido por los mismos dioses, que lo habían instado a cometer ese

10 Majumdar, «Ideas de historia», p. 23: Basham, «Kashmir Chronicle», p. 62.

11 Basham, «Kashmir Cronicle», pp. 62-63.

12 Majumdar, «Ideas de la historia», p. 21.

13 Ibídem, p. 23.

14 *Rajatarangani*, 1: 9-10.

acto».[15] En una época en que el *rajahbakti* era un componente principal de la filosofía política, el historiador parece haberse basado en igual grado en sus propias dudas sobre el historial de los gobernantes de Kashmir y en la experiencia de frecuentes revueltas baroniales para preguntarse por qué no había levantamientos populares y regicidio.

Pero la pregunta no cuaja. Su carga escéptica es neutralizada por una ideología dominante según la cual el destino de los reyes y de los reinos se rige no por la voluntad del pueblo sino por la de los dioses. Es precisamente tal fracaso de la crítica —el fracaso de la crítica no supera los límites de su universo conceptual—, lo que, en su caso, reduce a Kalhaṇa, con todo su cuestionamiento, a ser un apologeta de la política feudal de su época. Basham no es de ninguna manera demasiado severo en su juicio cuando observa que «de hecho, el *Rajatarangini* es en parte una obra de propaganda política, escrita con el propósito de persuadir a las clases dominantes de Kashmir para que pongan su casa en orden».[16] El autor estuvo a punto de asignar ese papel a su *kathā* cuando, al comienzo de la crónica, definió su función como la de entretener e instruir a sus lectores reales.[17] En tanto testigo de la lucha interna de la élite que estaba socavando los mismos fundamentos de este principado feudal, el historiador, con todo su escepticismo, logró, después de todo, asegurar un cómodo lugar para su discurso dentro de la ideología dominante. O, parafraseando de acuerdo a la taxonomía de los antiguos sistemas de conocimiento de la India, uno podría decir que el *Itihāsa* llegó a ser cómplice del *Arthasāstra.*

¿De dónde viene la crítica histórica?

Todo esto viene a mostrar que ningún discurso puede oponerse a una crítica genuinamente no comprometida con una cultura dominante, en tanto sus parámetros ideológicos sean los propios de esa misma cultura. ¿De dónde viene la crítica? De fuera del universo de dominación que es objeto de la crítica, de hecho, de otro universo históricamente antagónico, como debería ser evidente de una somera mirada a la crítica que se ha dirigido a los discursos feudales y esclavistas ya mencionados.

---

15 Ibídem, n. 324.

16 Basham, «Kashmir Chronicle», p. 62.

17 *Rajatarangini*, 1: 9-10. Para una discusión de los errores en la lectura de Buhler de este verso y su interpretación correcta, véase la nota del traductor en ibídem, pp. 7-9, e «Ideas de Historia» de Majumdar, p. 21.

Consideren, por ejemplo, dos comentarios clásicos sobre la justificación de la esclavitud hechos por Aristóteles. Uno viene de Montesquieu que escribe en *El espíritu de las leyes* (1748):[18] «Aristóteles quiere probar que hay esclavos por naturaleza y creo que lo que dice escasamente lo prueba [...] Pues en tanto todos los hombres nacen iguales, uno debe decir que la esclavitud está contra la naturaleza». Más adelante, en el mismo trabajo, denuncia la servidumbre en términos idénticos: «Esta servidumbre es contraria a la naturaleza de las cosas». Para nuestro propósito resulta iluminador leer este texto junto a las observaciones de Hegel sobre el mismo asunto en su segunda versión de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia mundial,* «Introducción: la razón en la historia»:

> La conciencia de libertad despertó por primera vez entre los griegos, y en consecuencia fueron libres; pero, como los romanos, ellos supieron que algunos y no todos los hombres como tales son libres. Platón y Aristóteles tampoco lo supieron. Así, los griegos no solo tuvieron esclavos, de quienes dependía la vida y la continuación de la existencia de tan estimada libertad, sino que su misma libertad solo era, por un lado, fortuita, subdesarrollada, transitoria y de una prosperidad limitada; y por el otro, perduraba una dura servidumbre de todo lo que es humano y propio al hombre.[19]

En estos dos textos, ambos eminentemente representativos de la ideología de la burguesía en el periodo de su ascenso en Europa occidental, la crítica de la esclavitud proviene de ideas que eran claramente hostiles a los conceptos y valores que habían formado la actitud de los esclavistas hacia los esclavos en la Antigüedad clásica. Escritos en puntos equidistantes en el tiempo respecto de la caída de la Bastilla, uno de ellos viene a denunciar la esclavitud en el nombre de la igualdad natural de los hombres, mientras que el otro sigue en su estela y rechaza la esclavitud en el nombre de una libertad ilimitada, una libertad universal. Igualdad y libertad —dos palabras que fueron heraldos del advenimiento de una nueva clase dominante y de una nueva cultura dominante— aquí son

---

18 Montesquieu, *De l'Esprit des Lois,* París, Garnier, sf., 1: 260; Montesquieu, *The Spirit of the laws* traducción y ed. por AM Cohler, BC Miller y H. S. Stone (Cambridge; Cambridge University Press, 1989), p. 252 [ed. cast.: *El espíritu de las leyes,* Madrid, Istmo, 2002].

19 G. W. F. Hegel, *Lectures on the philosophy of World History,* «Introducción: La razón en la historia», trans. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 54 [ed. cast.: *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2004].

la marca de una externalidad pura. No dejan duda al lector de que esta crítica filosófica queda fuera del paradigma de la ideología de la esclavitud y que tiene sus pies plantados firmemente en otro paradigma, el de la ideología de la «esclavitud del salario».

La historiografía feudal también está separada de su crítica por una distancia paradigmática. Aquí, nuevamente la crítica se arma con dos herramientas bien conocidas, tomadas del arsenal de la ideología burguesa. Una es el racionalismo. Incluso Majumdar, con toda su admiración por Kalhaṇa, se siente obligado a reprocharle su creencia en la brujería y en la magia, en el karma y la transmigración, sobre todo por su tendencia a explicar los eventos por el destino y la voluntad divina en vez de «cualquier causa racional».[20] Nada abandera más elocuentemente el advenimiento de una cultura dominante, que requiere que el pasado sea leído como el desdoblamiento de la razón en vez de la Providencia, e insiste en la causalidad en vez de en la fe como la clave para el entendimiento histórico. Pegado a este racionalismo abstracto hay un humanismo igualmente abstracto, que sirve como un segundo dispositivo para oponerse a las ideas feudales. Basham encuentra una falla en el cronista de Kashmir en este fracaso en no reconocer al hombre como el hacedor de su propia historia y el dueño de su propio destino. Este crítico humanista dice «en ningún lugar afirma que el hombre es totalmente capaz de moldear en alguna medida su propia historia, sino que son las fuerzas sobrehumanas las que tienen mayor peso en el destino del hombre».[21]

*

La crítica, en todas estas instancias, ha venido de la ideología liberal —la ideología de la burguesía dominante— que es, por definición, hostil y destructora de la cultura feudal y esclavista. Sin duda, es una crítica que habla desde fuera de los dominios ideológicos de los objetos criticados. Pero eso, a su vez, plantea una cuestión de importancia fundamental para nuestra investigación. Uno se puede preguntar, entonces, ¿de dónde viene la crítica del propio liberalismo? Viene de una ideología que es antagónica a la cultura dominante y le declara la guerra, aún antes de que la clase por la cual habla llegue a gobernar. Se adelanta a la conquista del poder por su clase, esta crítica demuestra, en todo, otra vez, un *décalage* histórico característico de todos los periodos de gran

20 Majumdar, «Ideas de la historia», p. 23.

21 Basham, «Kashmir Chronicle», p. 64.

transformación social, cuando una clase joven y en ascenso desafía la autoridad de otra más antigua y moribunda, pero todavía dominante. La propia burguesía ha dramatizado tal *décalage* durante la Ilustración a través de una crítica implacable del *Ancien Régime* durante décadas previas a la Revolución francesa, anticipándola de hecho. Sin embargo, a pesar de todas las apariencias de estar adelantada a su tiempo, esa crítica resultaba cierta en relación con las contradicciones reales de la época, al tomar el modo feudal de producción y sus relaciones de poder como objeto de su crítica.

Del mismo modo, la crítica de la cultura burguesa dominante surge de las contradicciones reales del capitalismo y anticipa su disolución. Esto también se prolonga durante un largo periodo de transición, durante el cual la cultura dominante se ve sometida al creciente ataque de una oposición histórica envestida de tales ideales, valores y modos de interpretar el mundo, lo que se constituyó en un desafío del liberalismo. En tanto este desafío precede a la disolución real de la base material del dominio burgués y de las correspondientes estructuras sociales y políticas, la crítica, por su propia naturaleza todavía bastante precaria e incompleta, aún se caracteriza, en general, por la inmadurez de su etapa formativa. Pero es esta misma necesidad de madurez lo que lleva a que esta crítica se mueva de forma audaz, antes que prudentemente, para probar aquellas contradicciones fundamentales del sistema existente que prefiguran su desaparición.

La tendencia universalizante del capital y sus límites

Una de tales contradicciones que sirve como base para la crítica de la cultura burguesa dominante se refiere a la *tendencia universalizante del capital.* Esta tendencia deriva de la autoexpansión del capital. Su función es crear un mercado mundial, someter todos los modos de producción precedentes, y reemplazar todos los dominios jurídicos e institucionales concomitantes y, de manera general, el edificio entero de las culturas precapitalistas, por leyes, instituciones, valores y otros elementos de una cultura apropiada al dominio burgués.

«La tendencia a crear el mercado mundial», escribe Marx en los *Grundisse,* «está directamente incluida en el concepto mismo de capital. Cada límite aparece como una barrera superada»; que el capital supere tales límites supone «inicialmente, subyugar o someter cada momento de producción al intercambio y suspender la producción de valores de

uso que no entran en el intercambio, esto es, colocar la producción basada en el capital en el lugar de los modos de producción previos, que aparecen como primitivos (*naturwuchsig*) desde este punto de vista».[22] Gracias a esta tendencia el capital consigue constantemente ir más allá de sus límites espaciales y temporales en su proceso de autorealización (*seblstverwertungsprozess*):

> Por tanto, mientras que el capital por un lado debe tender a arrasar toda barrera espacial opuesta al tráfico, al intercambio, y a conquistar toda la Tierra con su mercado, por el otro lado tiende a anular el espacio por medio del tiempo, esto es, a reducir a un mínimo el tiempo que insume el movimiento de un lugar a otro. Cuanto más desarrollado está el capital, cuanto más extenso es por tanto el mercado en el que circula, mercado que constituye la trayectoria espacial de su circulación, tanto más tiende al mismo tiempo a extender el mercado y a una mayor anulación del espacio a través del tiempo.[23]

Las implicaciones radicales de esta tendencia para la circulación del capital se conjugan también, por su propio peso, con los aspectos productivos. Marx dice, de hecho: «La tendencia universalizante del capital es lo que la distingue de todos los estadios previos de producción».[24] A diferencia de sus antecesores históricos es un modo caracterizado, por un lado, por «la industriosidad universal» que genera plustrabajo, «trabajo creador de valor», y por otro lado, por «un sistema de explotación general de las cualidades naturales y humanas, un sistema de utilidad general, que utiliza la ciencia y todas las cualidades físicas y mentales».[25] Qué inmensa perspectiva de desarrollo humano se abre en consecuencia, y qué visión de los horizontes que desaparecen en un espacio cultural sin fin. Citando otra vez los *Grundisse*:

> El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. De aquí la gran influencia civilizadora del capital; su

---

22 Karl Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, p. 408 [ed. cast.: *Grundrisse. Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1976, vol. 2, pp. 30-31].

23 Ibídem, p. 539.

24 Ibídem, p. 540.

25 Ibídem, p. 409.

> producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como desarrollos meramente locales de la humanidad y como una idolatría de la naturaleza [...] El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales.[26]

Este elocuente pasaje, tomado de manera separada del gran cuerpo de la crítica del capital que hace el autor, sería indistinguible de la miríada de liberales del siglo XIX, que no vieron sino el lado positivo del capital en la época en la que estaba creciendo más y más, y parecía no haber límite a su expansión y capacidad de transformar la naturaleza y la sociedad. Uno no necesita ser el fundador del socialismo científico para componer tal himno. Algunos de los escritos de Marx —ciertos pasajes de sus bien conocidos artículos sobre la India, por ejemplo— han sido leídos, de hecho, de manera separada y distorsionada, hasta el punto de reducir su evaluación de las posibilidades históricas del capital a la adulación de un tecnomaníaco.

Leído en su propio contexto, el pasaje citado, debe ser entendido, sin embargo, como el momento inicial de una crítica desarrollada, punto por punto, en dos claros pasos. Dado que el argumento concluye enfáticamente que no se trata solo de expansión sino de una expansión predicada firme e inevitablemente sobre las limitaciones que el capital nunca puede superar; no solo se trata de un proyecto propulsado por la posibilidad de un desarrollo cuyo poder viene de la posibilidad de un desarrollo infinito, sino de un proyecto predicado sobre la certeza de su fracaso en realizarlo. Vean como el párrafo que, en los *Grundisse,* describe la fuerza universalizante del capital viene seguido inmediatamente de otro, en el que el autor afirma en términos nada inciertos las condiciones restrictivas en las que opera.

26 Ibídem, pp. 409-410 [ed. cast.: vol. I, p. 362].

> De ahí, empero, del hecho de que el capital ponga cada uno de estos límites como barrera y, por lo tanto, de que idealmente le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado realmente; como cada una de esas barreras contradice su determinación, su producción se mueve en medio de contradicciones superadas constantemente, pero puestas también constantemente. Aun más. La universalidad a la que tiende sin cesar, encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como barrera mayor para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo.[27]

Nada puede ser más explícito y devastador que esta crítica de las pretensiones universalizantes del capital. Es una crítica que se distingue del liberalismo, sin lugar a error, por una perspectiva que se despliega mucho más allá del dominio del capital. La continuidad del capital es la presuposición fundamental de toda variante de pensamiento liberal, mientras que el texto citado previamente proyecta el desarrollo de la tendencia universalizante del capital a una fase en la que «le llevará a su propia suspensión». Tal clarividencia es particularmente extraordinaria en vista del hecho de que es contemporánea de la fase ascendente y optimista de la trayectoria del liberalismo cuando, como ha observado Russell, todavía estaba seguro en la creencia de que «representaba fuerzas en crecimiento que parecía iban a resultar victoriosas sin mayor dificultad, trayendo con tal victoria grandes beneficios a la humanidad».[28]

Marx no suscribió esta ilusión en absoluto. Por el contrario, la discrepancia entre la tendencia universalizante del capital como un ideal y la frustración de tal tendencia, fue para él, en realidad, una medida de las contradicciones de las sociedades burguesas occidentales de su tiempo y de las diferencias que dan a cada una su especificidad. Marx empleó esta medida para definir y explicar el carácter desigual del desarrollo material en el mundo burgués contemporáneo, tal y como es ilustrado por los momentos claramente diferenciados de tal desarrollo en Francia, Inglaterra y Estados Unidos, considerado como un orden ascendente. También la empleó para echar luz sobre muchas de las anomalías e inconsistencias

---

27 Ibídem, p. 410 [ed. cast.: vol. I, p. 362].

28 Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Londres, George Allen & Unwin, 1965, p. 578 [ed. cast.: *Historia de la filosofía occidental*, Barcelona, Espasa, 2010].

del pensamiento burgués y de su actividad. En cada ocasión, identificó y definió sus características distintivas en términos del alcance y de inadecuación en relación con el ideal universalista.

Dado que la pretensión universalista descansaba ampliamente en una serie de recientes derrotas históricas infligidas por la burguesía a las fuerzas del feudalismo, atrincherado en los *Ancien Régimes* de la Europa continental, Marx diseñó una prueba de fuego para esa pretensión a través de un examen de la tolerancia al feudalismo en el aspecto más representativo del pensamiento burgués del siglo XIX, esto es, la economía política. Lo que resultó de esta prueba de fuego, más allá de cualquier duda, fue que incluso el cuerpo de conocimiento típicamente burgués no había trascendido los límites del pensamiento feudal. Antes bien, algunas de sus tensiones teóricas surgen directamente del compromiso forzado, en distintos grados de proximidad en el tiempo y en el espacio con el feudalismo.

Así, Perry, Cantillon, y «en general los escritores que están más cerca de los tiempos feudales» se distinguen de sus sucesores en un importante aspecto. A diferencia de estos últimos «asumen que la renta de la tierra es la forma normal del plusvalor, mientras que el beneficio está, para ellos, todavía claramente combinado con los salarios o, en el mejor de los casos, les parece una porción del plusvalor afanado por el capitalista al terrateniente».[29] De nuevo, las diferencias entre Bastiat y Carey en sus actitudes hacia el empuje expansionista del capital británico, y sus respectivas preferencias por el libre comercio y la protección, e incluso las diferencias de estructura y estilo en sus argumentos, aparecen como el efecto de una diferencia espacial dentro de la historia del feudalismo occidental: uno originado en Francia, un país con un largo registro de impedimento feudal al progreso del capital, y por otro, Estados Unidos, «un país donde la sociedad burguesa no se desarrolló sobre los fundamentos de una sociedad feudal, cuanto a partir de sí misma».[30]

El triunfo de la tendencia universalista tampoco resultó obvio en la práctica burguesa. El fracaso de la revolución prusiana de 1848 a la hora de alcanzar el carácter comprensivo de la revolución inglesa de 1648 y la francesa de 1789, inspiró a Marx una serie de reflexiones

---

29 Karl Marx, *Capital*, Chicago, Charles H. Kerr, 1909, vol. 3, p. 910. Énfasis añadido [ed. cast.: *El capital*, Madrid, Siglo XXI, 2010].

30 Marx, *Grundisse*, p. 884. Gran parte de la sección «Bastiat y Carey», en las páginas 883 a 893 de este trabajo, está dedicada a esa pregunta.

brillantes pero amargas sobre esta cuestión en la *Neue Rheinische Zeitung*. El desempeño de la burguesía alemana del siglo XIX se distingue aquí de aquel de la misma clase en la Inglaterra del siglo XVII y en la de Francia del siglo XVIII, en los términos de sus respectivos registros relativos a la hora de superar el viejo orden. Marx escribe que en 1648 y en 1789 la victoria de la burguesía fue, para su tiempo, «*la victoria de un nuevo orden social*», la victoria de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nacionalidad sobre el provincialismo, de la competencia sobre los gremios, de la división de la tierra sobre la primogenitura, del dominio de los propietarios de la tierra sobre el dominio de la tierra sobre el propietario, de la ilustración sobre la superstición, de la familia sobre el apellido de familia, de la industria sobre la ociosidad heroica, de la ley burguesa sobre los privilegios medievales».[31] Comparado con esto, en 1848 «no se trataba de establecer una nueva sociedad» en Alemania. La burguesía, desde el comienzo, «se inclina por traicionar al pueblo y comprometerse con los representantes coronados de la vieja sociedad, ya que ella misma pertenecía a la vieja sociedad; no representó los intereses de una nueva sociedad contra la vieja, sino los intereses renovados dentro de la sociedad obsoleta».[32]

Esta tendencia a comprometerse con elementos del viejo orden fue, para Marx, «la prueba más llamativa» de que la revolución alemana de 1848 fue «simplemente una parodia de la revolución francesa de 1789». En su ataque al gobierno prusiano y en su fracaso por abolir las obligaciones feudales, Marx contrastó su vacilación con el vigor y decisión de la burguesía francesa en su lucha contra el feudalismo en 1789.

> El 4 de agosto de 1789, tres semanas después del asalto a la Bastilla, el pueblo francés en un solo día consiguió lo mejor de las obligaciones feudales.
>
> El 11 de julio de 1848, cuatro meses después de las barricadas de marzo, las obligaciones feudales consiguieron lo mejor del pueblo alemán [...]
>
> La burguesía francesa de 1789 nunca dejó a sus aliados, los campesinos, en la estacada. Sabía que la abolición del feudalismo en el campo y la creación de una clase campesina libre propietaria de la tierra era la base de su dominación.

---

31 Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, Londres, Lawrence y Wishart, 1975-1994, vol. 8, p. 161.

32 Ibídem, p. 162.

> La burguesía alemana de 1848 sin duda traiciona a los campesinos, quienes son sus aliados naturales, carne de su propia carne, y sin los cuales la aristocracia no se puede sostener.
>
> La perpetuación de los derechos feudales y de su aprobación en la forma de conmutaciones (ilusorias) es el resultado de la revolución alemana de 1848.[33]

Difícilmente se puede sobreestimar la relevancia de esta crítica para el estudio del colonialismo. La representación del proyecto colonial de la burguesía europea como un ejemplo particularmente convincente de la misión universalista del capital, ha sido durante mucho tiempo un asunto rutinario en la enseñanza y en la investigación académica, tal y como atestigua la importancia de la rúbrica «expansión de Europa» en el currícula de la educación liberal. El constante juego sobre este tema en los libros de texto, en las disertaciones y en prestigiosas revistas, su propagación por medio de los más poderosos instrumentos pedagógicos donde sea que el inglés sirve como un medio de aprendizaje, ha sido «normalizado», en el sentido de Kuhn, como una parte integral del paradigma de la cultura liberal.

El efecto de todo esto ha estado en la regeneración de una ilusión sobre el papel del capital, promoviendo su pretensión universalista, tal y como se ejemplifica, entre otras, por las historias liberal-colonial y la liberal-nacionalista del raj. Estas historias muestran, más allá de toda duda, cómo la historiografía ha quedado atrapada en un universalismo abstracto, gracias al cual resulta incapaz de distinguir entre el ideal del esfuerzo del capital por autorrealizarse y la realidad de su fracaso a la hora de hacerlo. Es por esto que las anomalías y contradicciones que daban al capitalismo su carácter específico en la India no son centrales en ninguno de los modos dominantes de escritura sobre el dominio británico. Construir una problemática basada en el reconocimiento de tales anomalías, que después de todo no son sino una evidencia inequívoca de la frustración de la tendencia universalizante del capital, supondría desafiar el propio paradigma liberal. Como un componente de tal paradigma, la historiografía apenas puede permitirse hacerlo.

Este fracaso crítico ha sido el primer responsable de una serie de malas representaciones de las relaciones de poder del colonialismo en el discurso histórico. El punto esencial sobre esta mala representación

33 Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 7, pp. 294-295.

es que el dominio, bajo condiciones coloniales, ha sido asimilado, de manera bastante equívoca, con la hegemonía. La razón de esto está en que la historiografía liberal se ha dirigido a presumir que el capital en su trayectoria india ha tenido éxito a la hora de superar los obstáculos para su autoexpansión, sometiendo todas las relaciones precapitalistas en la vida material y espiritual, de forma suficiente como para habilitar a la burguesía para hablar en nombre del conjunto de esa misma sociedad, tal y como hizo con ocasión de su triunfo histórico en Inglaterra en 1648 y en Francia en 1789. Idealmente, se ha hecho disolver la resistencia al dominio del capital en una dominación hegemónica.

No existe reconocimiento, en otras palabras, en ninguno de los modos dominantes del discurso histórico, de que en realidad el proyecto universalista sobre el que hemos estado discutiendo ha sido proyectado contra una barrera insuperable, el colonialismo. De ahí viene el intento en los escritos coloniales de hacer que el dominio del capital británico en la India aparezca como un dominio basado en el consentimiento de la población sometida —esto es, que aparezca como hegemónico— y de acuerdo con esto, interpretar en los escritos nacionalistas la dominación de la burguesía de la India como un efecto político de un consenso que representa toda la voluntad del pueblo —esto es, como hegemónico a su vez—.

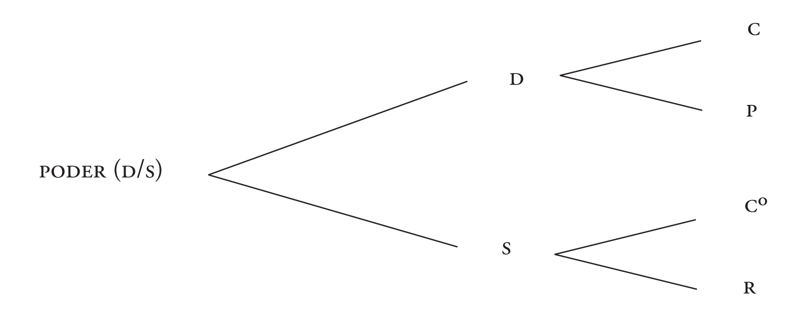
Hay poco en esta dulce y satanizada imagen de la dominación que exponga o explique las duras realidades de la política durante el raj. Antes bien, el supuesto de la hegemonía lleva a una seria distorsión de la visión del Estado colonial y de su configuración de poder. Es importante, en consecuencia, que la crítica de la historiografía empiece por cuestionar los supuestos universalistas de la ideología liberal y la atribución de hegemonía, dada por sentada en las interpretaciones colonialistas y nacionalistas del pasado de la India. Debe, en definitiva, empezar por situarse fuera del universo del discurso liberal.

La configuración general de poder en la India colonial

En la India colonial, donde el papel del capital todavía era marginal en el modo de producción y la autoridad del Estado estaba estructurada como una autocracia que no reconocía ninguna ciudadanía o Estado de derecho, el poder simplemente se mantuvo sobre una serie de desigualdades entre gobernantes y gobernados, así como entre clases, estratos y individuos. Puede decirse que estas relaciones desiguales, a pesar de

la desconcertante diversidad de su forma y carácter y sus numerosas permutaciones, derivan de una relación general de dominio (D) y subordinación (S). Estos dos términos se implican entre sí: no es posible pensar en D sin S y viceversa. Como tales, nos permiten conceptualizar la articulación histórica del poder en la India colonial en todos sus aspectos institucionales, modales y discursivos, como la interacción de estos dos términos, de forma resumida como D/S.

Figura 1. Configuración general del poder



Si bien estos dos términos, en su interacción, otorgan al poder su poder y su forma, cada uno de ellos, a su vez, es determinado y constituido, en consecuencia, por un par de elementos interactivos: D por coerción (C) y persuasión (P), y S por colaboración (C°) y resistencia (R); tal y como se muestra en la Figura 1. Sin embargo, la relación entre los términos de cada uno de los pares constitutivos no es exactamente la misma que existe entre los términos del par emparentado, D y S se implican mutuamente al igual que C y P, por un lado, y C° y R, por otro. Pero mientras que D y S se implican lógicamente y la implicación se aplica a todos los casos donde una estructura de autoridad puede definirse legítimamente en esos términos, lo mismo no es verdad en las otras díadas. Por tanto, los términos se implican entre sí de manera contingente. En otras palabras, la implicación mutua de D y S tiene una validez universal para todas las relaciones de poder formadas por ellas, mientras que la de C y P o de C° y R solo son verdaderas bajo ciertas condiciones.

La implicación mutua de D y S es lógica y universal en el sentido de que, considerado en el nivel de abstracción, se puede decir que se obtiene dondequiera que haya poder, esto es, bajo todas las formaciones

sociales históricas, independientemente de las modalidades en que se ejerza la autoridad en ellas. Sin embargo, nada en esta universalidad abstracta contradice la verdad de la contingencia de las relaciones de poder que surgen de la reciprocidad de C y P en D y la de C° y R en S. Por el contrario, tal contingencia debe ser reconocida como el lugar donde «la pasión humana» —el término de Hegel para determinados aspectos de la actividad humana socialmente significativa[34]— media el concepto de poder y lo convierte en una historia de dominación y subordinación. De hecho, es esta interacción de lo universal y lo contingente, lo lógico y lo empírico de D/S lo que constituye «la urdimbre y la trama en la fábrica de la historia mundial».[35]

Por eso la necesidad de contingencia se reconoce incluso en los ideales de autoridad absoluta construidos por la filosofía política clásica, aunque la noción misma del absolutismo la requiere para hacer su aparición en forma de excepciones a las normas de poder prescritas. En otras palabras, lo contingente y lo empírico representan un signo cero, incluso en aquellos discursos que hacen que el concepto de poder coincida idealmente con su historia. Es una sombra que ningún organismo político, por autoritario que sea, puede eliminar. Vean, por ejemplo, cómo «La soberanía [...] el suelo de la riqueza común», ese paradigma hobbesiano de dominación pura y aparentemente una figura «inmortal» de poder, está «sujeta a la muerte violenta» por la contingencia de la «discordia intestina» causada por «la ignorancia y las pasiones de los hombres».[36]

Las especificidades del evento y la experiencia que proporcionan a la historiografía su material son una función de esta interacción de lo universal y lo contingente. Es precisamente la fuerza de esta reciprocidad la que distribuye los elementos constituyentes de D y S en momentos variables, para componer esas variaciones características en las relaciones de poder que distinguen una sociedad de otra y un evento de otro. Se puede decir, tomando prestado un concepto de la economía política, que la relación de poder D/S difiere de una sociedad a otra y de un evento a otro de acuerdo a la *composición orgánica* de D y S. Igual que el carácter de cualquier fondo de capital —su capacidad de reproducción y expansión— y su diferencia con respecto a cualquier otro fondo en estos

34 Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*..., pp. 72-73.

35 Ibídem, p. 71.

36 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, p. 272 [ed. cast.: *Leviathan*, México DF, FCE, 2014].

aspectos depende de su composición orgánica, es decir, del peso de su parte constante en relación con la de su parte variable, así ocurre que el carácter de D/S, en cualquier caso particular, depende de la ponderación relativa de los elementos C y P en D y de C° y R en S —dicho brevemente, de la composición orgánica de esa relación de poder—.

Lo que determina que la composición orgánica del poder sea, por supuesto, una serie de factores y sus combinaciones, tanto circunstanciales como estructurales. En la medida en que estos factores no son los mismos en todas las articulaciones de C y P, por una parte, y de C° y R, por otra, y en la medida en la que la presencia de tales factores y sus combinaciones es específica de las sociedades a las que se refieren y ayudan a determinar su individualidad, así, la composición orgánica de D y S es, por necesidad, contingente. Consideradas las cosas de este modo, no hay una estructura ideal de poder que no esté sujeta y modificada por la contingencia de la historia: ninguna fantasía nazi de fuerza total que no esté perturbada por las pesadillas del disenso, ninguna utopía populista de consentimiento total que no esté atravesada por las porras de la policía, cuando no por las botas militares.

Una vez más, parte del vocabulario de la política que se ha convertido en un tesoro antiguo por el entusiasmo de los coleccionistas o se ha visto degradado por el uso indiscriminado, puede volver a la circulación. Por ejemplo, la importante palabra «hegemonía», que es crucial para nuestro argumento, puede ahora ser reubicada en ese punto donde su novedad se cruza con la trayectoria de las relaciones de poder históricas reales.

Tal y como se utiliza en este trabajo, *hegemonía significa una condición de dominación (D) en la que, en la composición orgánica de D, la persuasión (P) es mayor a la coerción (C).* Definida en estos términos, la hegemonía opera como un concepto dinámico y mantiene incluso la estructura más persuasiva de la Dominación siempre y necesariamente abierta a la Resistencia. Al mismo tiempo, evita la yuxtaposición gramsciana de dominación y hegemonía (un término que a veces es utilizado como sinónimo de dirección) como antinómicos.[37] Esto ha dado, a propósi-

37 Para una nota informativa sobre el uso de Gramsci de la palabra «hegemonía» (*egemonia*) de manera intercambiable con «liderazgo» (*direzione*) y las excepciones ocasionales a esa práctica véase Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, Londres, Lawrence & Wishart, 1976, pp. 55-57. Un pasaje citado en esa nota ilustra un uso característico de estos términos como sinónimo, así como en oposición a la noción de dominio en sus escritos: «Una clase es dominante de dos maneras,

to, un pretexto para la elaboración de un absurdo liberal —el absurdo de la idea de un estado no coercitivo— a pesar de la orientación del trabajo de Gramsci en el sentido contrario.

Dado que la hegemonía, tal y como la entendemos, es una condición particular de D y esta última está constituida por C y P, se deduce que no puede haber un sistema hegemónico en el que P supere a C hasta el punto de reducirla a la nulidad. Podría ocurrir que no haya dominación, por lo tanto tampoco hegemonía. En resumen, la hegemonía, deducida por tanto de la dominación, nos ofrece una doble ventaja: evita un deslizamiento hacia una conceptualización utópico-liberal del Estado; y articula una representación del poder como una relación histórica concreta, formada necesaria e irreductiblemente por fuerza y consentimiento. Usaremos este término en el sentido discutido anteriormente, como una ayuda para nuestro estudio de las paradojas del poder que hicieron que los elementos constituyentes de D y S se relacionaran mutuamente, tal y como ocurrió en la política india bajo el dominio colonial.

II. Paradojas del poder

Lenguajes de dominación y subordinación

La articulación de D y S y sus elementos constitutivos en el nivel puramente fenoménico de la política india debe resultar evidente, incluso para la observación irreflexiva. Se verá, por el rabillo de su ojo perezoso, que no había nada en la naturaleza de la autoridad que, bajo el gobierno británico, no fuera un ejemplo de estos elementos operando individualmente o, como era más a menudo el caso, en combinación. Por supuesto, tratar de enumerar todos estos casos en un inventario sería inútil. Dado que el campo de la política, en su conjunto, no estaba delimitado y estos elementos constituían propiamente el campo, su cantidad escaparía a la contabilidad. Además, la distribución de estos casos no fue definitiva ni en un sentido estructural ni en un sentido diacrónico. Dado que los elementos eran mutuamente interactivos, cada

---

por ejemplo, "dirigente" y "dominante", dirige las clases que son sus aliados y domina a los que son sus enemigos [...] puede y debe haber una "hegemonía política" incluso antes de alcanzar el poder del gobierno, y uno no debe contar únicamente con el poder y la fuerza material que otorga dicha posición para ejercer el liderazgo político o la hegemonía». Muchos de estos casos también se encuentran en Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, Londres, Lawrence & Wishart, 1985.

una de sus instancias estaba sujeta a los efectos sobredeterminantes de otras instancias dentro y fuera de la provincia de su afiliación primaria. Y, de nuevo, la mera fuerza de la contingencia podría, de vez en cuando, tomar cualquier instancia particular de una provincia originaria y asignarla a otra, de modo que lo que podría haber comenzado en su trayectoria como un problema de, por ejemplo, C o C°, terminaría siendo atribuido, respectivamente, a P o R y viceversa.

El flujo de dicha fusión y desplazamiento, así como la incomensurabilidad de la ocurrencia en un campo ilimitado, requieren un enfoque que nos permita comprender el funcionamiento de estos elementos sin hacer un inventario de todos sus aspectos. Para tal enfoque, uno no puede hacer nada mejor que comenzar reconociendo que un principio de diferenciación entre dos lenguajes actúa dentro de cada uno de los cuatro constituyentes de D y S. Uno de estos lenguajes se deriva de la cultura política metropolitana de los colonizadores, el otro de las tradiciones políticas precoloniales de los colonizados. En definitiva, estos dos lenguajes se derivan de dos paradigmas distintos, uno de los cuales es típicamente británico y el otro indio. Es la coalescencia de estas dos expresiones lingüísticas y su divergencia las que determinan las tensiones dentro de cada elemento y definen su carácter.

Orden y Daṇda

Al centrarnos primero en los constituyentes de D, queda claro que C viene antes que P y, de hecho, antes que todos los demás elementos. Esta precedencia se agudiza por la lógica de la formación del Estado colonial; ya que no puede haber colonialismo sin coerción, ni el sometimiento de todo un pueblo en su tierra por parte de extraños sin el uso explícito de la fuerza. En tanto el raj era una autocracia —una descripción con la que incluso sus apologetas difícilmente discrepan— C prevalece en D como su elemento crucial de definición. Su precedencia en el orden de los elementos está igualmente justificada por el desarrollo temporal del poder británico en el subcontinente. Ese poder se había establecido inicialmente por un acto de conquista, tal y como algunos de los primeros colonialistas reconocieron sin dudarlo. Usaron el poder de la espada para atravesar el laberinto de jurisdicciones en conflicto ejercidas por un moribundo emperador mogol, un efímero Nawab y una compañía de comerciantes extranjeros que oficiaban como recaudadores de impuestos. «No había más poder en la India», dijo Philip Francis, «que el poder de la espada, y ese poder era el de la

espada británica». Así lo confirmó su famoso rival, Warren Hastings, quien también habló de la espada como el título más válido del que los británicos disponía para reclamar su soberanía en la India.[38]

Sin embargo, la justificación de la ocupación británica de la India, por el derecho de conquista, fue sometida en poco tiempo a una reorientación dialéctica, a medida que el colonialismo superaba su inicial carácter depredador y mercantilista para graduarse en una carrera imperial más sistemática. Lo que fue azarosamente adquirido por conquista se convirtió, en el curso de esta transición, en un «imperio regulado» cuidadosamente. Parte de ese cambio consistió en que la dependencia exclusiva de la espada diera paso a un control ordenado, en el que la fuerza (sin perder su primacia en el doble sistema de D) tuvo que aprender a convivir con instituciones e ideologías, diseñadas para generar consentimiento. En otras palabras, el lenguaje de la conquista fue reemplazado por el lenguaje del orden.

Dentro de la tradición británica, al igual que ciertamente en la política burguesa en general, el Orden viene reforzado por el aparato coercitivo del Estado. Ese aparato estatal estaba totalmente desplegado bajo el raj, que contaba con uno de los ejércitos permanentes más grandes del mundo, un elaborado sistema penal y una fuerza policial altamente desarrollada. Su burocracia estaba armada con poderes que con frecuencia podían coartar la libre expresión, censurar a la prensa, frenar la libertad de movimiento de los individuos y negar el derecho de reunión a la gente, todo en nombre del Orden. No es de extrañar entonces que el Orden llegara a identificarse con algunos de los aspectos más repugnantes del gobierno colonial y ayudara a identificarlo como una autocracia. Sin embargo, lo que hizo que la impronta del colonialismo fuera particularmente notable fue que en la India la preocupación oficial por el Orden se extendió a los asuntos que en Europa occidental, desde el final de las monarquías absolutas, se consideraba que tenían poco que ver con el Estado o a lo sumo solo con sus funciones no coercitivas.

Abundan los ejemplos. Queda así claramente registrado que el Orden se hizo para presidir la salud pública, el saneamiento y la municipalización en los grandes centros urbanos desde el comienzo del raj. Algunos de los primeros informes médicos sobre Calcuta fueron

38 Ranajit Guha, *A rule of property for Bengal: An Essay on the Idea of permanent settlement*, Durham y Londres, Duke University Press, 1996, p. 155 [ed. cast.: *Una ley agraria para Bengala. Los comienzos de la dominación británica en la India*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017].

producidos por las agencias de aplicación de la ley de esa ciudad, mientras que las operaciones del ejército para combatir la plaga en Pune atestiguaron la disposición con la que la violencia oficial podía intervenir a fin de abordar los problemas de control de la enfermedad. Tal y como nos dice Veena Talwar Oldenburg en su notable trabajo,[39] la autoridad de la espada en el desarrollo urbano era inconfundible en las consideraciones puramente militares introducidas por los británicos en la municipalización de Lucknow después del Motín.

En la India rural se permitió que la intervención coercitiva del Estado invadiera un dominio que estaba celosamente protegido por los instrumentos y la ideología de la ley burguesa en la Gran Bretaña metropolitana. Este era el dominio del cuerpo, convertido en inviolable por el *habeas corpus* y por el derecho del individuo a la seguridad de su propia persona. Pero el cuerpo de la persona colonizada no estaba tan seguro bajo la regla de la misma burguesía en nuestro subcontinente, como lo demostraron una y otra vez los usos del Orden para movilizar mano de obra. Ya se dio un paso en los primeros días de gobierno de la Compañía de las Indias Orientales que ordenó el *begar* (trabajo forzado) para los trabajos públicos. La memoria de las grupos paramilitares empleados para obligar a los aldeanos a construir caminos para el ejército de la Compañía bajo la administración de Hastings continuó siendo evocada en el folclore hasta bien entrado el siglo XIX, como por ejemplo, en la balada *Rastar Kavita* de 1836.[40] Abandonada como práctica oficial en las partes centrales de la India británica durante el colonialismo tardío, el reclutamiento de *paharis, adivasis* y en general de los pobres rurales para el transporte y los servicios similares exigidos por los burócratas extranjeros continuaron durante mucho más tiempo en las regiones montañosas y forestales periféricas. En una de esas regiones, los Kumauns,[41] se exigió que los terratenientes proporcionaran mano de obra y servicios en beneficio de los funcionarios gubernamentales en viaje y de los deportistas europeos. También tenían que suministrar mano de obra para toda una serie de obras públicas. Se suponía que esto debía pagarse. Pero en la práctica, los aldeanos

39 Veena Talwar Oldenburg, *The Making of Colonial Lucknow*, 1856-1877, Princeton, Princeton University Press, 1984.

40 Dinesh Chandra Sen, *Vanga Sahilya Parichaya,* Calcuta, Universidad de Calcuta, 1914, pp. 1430-1432.

41 La información sobre Kumaun utilizada aquí está tomada del ensayo de Ramachandra Guha, «Forestry and Social Protest in British Kumaun, c. 1893-1921» en *Subaltern Studies IV,* Delhi, Oxford University Press, 1985.

fueron obligados a llevar equipaje civil y del ejército, instalar cabañas de descanso (*chappars*), preparar los terrenos para edificios y carreteras, y transportar el hierro y la madera necesarios para la construcción de puentes, todo sin remuneración alguna.

Algunos de estos aspectos del trabajo forzoso, conocido localmente como *coolie utar*, habían sido tomados por los británicos de los jefes que gobernaban aquellas colinas antes que ellos. No obstante, es una de las paradojas características del colonialismo que tales prácticas feudales, lejos de ser abolidas o al menos reducidas, fueran de hecho reforzadas bajo un gobierno que representaba la autoridad de la burguesía más avanzada del mundo. Lo que había sido una cuestión de costumbre bajo las colinas rajas adquirió una especie de dignidad estatutaria bajo el raj y fue sistematizado por su departamento forestal como una rutina administrativa. El resultado fue el de convertir la gestión del trabajo forzado en una cuestión del Orden, a medida que la gente se volvía cada vez más resuelta en su resistencia.

El lenguaje del Orden también ayudó a movilizar mano de obra para las plantaciones propiedad de los europeos. La colusión entre las fábricas de añil de la Bengala del siglo XIX y los guardianes del Orden fue un rasgo tan obvio y sobresaliente de la administración local, que incluso Torap, el principal personaje campesino de *Neel-Darpan* de Dinabandhu Mitra, no logró convencer a sus compañeros *ryots* acerca de la inocencia de la magistratura del distrito a este respecto. Sin embargo, resulta cierto que la política del gobierno se había vuelto decisiva en contra de los cultivadores de añil, de modo que el apoyo que recibieron de la administración local no necesariamente tuvo la aprobación de las autoridades superiores.[42]

No se podría hacer la misma distinción en el caso de las plantaciones de té. El sistema totalmente opresivo de reclutamiento laboral para las plantaciones de té de Assam fue sancionado por la ley del gobierno central y administrado fielmente, incluso con entusiasmo, por sus representantes regionales. En ambos niveles, esto se hizo como medida consciente de la solidaridad oficial con los plantadores, incluso cuando eso significaba la perpetuación de la inhumanidad hacia los coolies. Nada menos que la Ley del Gobierno de la India admitió que el

42 Esta pregunta se discutió ampliamente en Ranajit Guha, «NeelDarpan: la imagen de una revuelta campesina en un espejo liberal», *Journal of Peasent studies*, núm. 2: 1, octubre de 1974, pp. 1-46.

contrato laboral autorizado por la ley fue diseñado para comprometer a una persona a un empleo en Assam, incluso antes de que supiera lo que tenía que hacer y para mantenerla en su promesa durante algunos años bajo amenaza de arresto y encarcelamiento. «Condiciones como estas no tienen un lugar en la ley ordinaria del amo y el siervo», dijo. «Las convertimos en parte de la ley de la India británica a demanda y en beneficio de los plantadores de Assam». Y durante bastante tiempo, hasta que se produjo su célebre cambio de actitud, el propio Henry Cotton utilizó su autoridad, como Comisionado en Jefe de Assam, para suprimir las evidencias de opresión de los cultivadores en los informes oficiales, empleando los poderes de su oficina para detener a los coolies fugitivos y devolverlos a sus amos.[43]

En un aspecto vital, la movilización de los coolies en las plantaciones de té difería poco de la movilización de carne de cañón en la Primera Guerra Mundial. En ambos casos, se trataba de que C se articulara en el lenguaje del Orden. En tanto el reclutamiento para el servicio activo se convirtió en una parte esencial de la contribución del gobierno de la India a los esfuerzos de guerra de Gran Bretaña, todos los órganos coercitivos del Estado —desde el ejército, pasando por la judicatura, hasta la policía y la vigilancia de las aldeas— se pusieron en funcionamiento para privar de su fuerza de trabajo a la vasta masa de población subalterna. El empuje de esta ofensiva penetró en los niveles más profundos de la sociedad rural —quizás la única iniciativa imperial que se llevó a cabo—, especialmente en las regiones habitadas por lo que los británicos llamaron «las razas marciales».

En el Punjab, la más importante de estas regiones marciales, el reclutamiento se realizó más vigorosamente que en cualquier otro lugar y tuvo una mayor extensión. Todas las agencias del Orden, en todos los niveles, desde el teniente gobernador hasta los *lambardars*, se combinaron aquí para sobornar y acosar a los campesinos y entregar a sus hombres sanos al ejército; los golpearon, torturaron y, a veces, les dispararon por negarse a cumplir. El modo en que los horrores de la guerra en el frente occidental y de Oriente Medio fueron llevados a las aldeas de Punjab por la intervención oficial de lo que se suponía un reclutamiento voluntario, ha sido documentado de manera tan amplia y suficiente por el Comité de Cazadores y el Comité de Investigación

43 Amalendu Guha, *Planter Raj to Swaraj: Freedom Struggle and Electoral Politics in Assam, 1826-1947,* Nueva Delhi, Consejo Indio de Investigaciones Históricas, 1977, pp. 41-42.

del Congreso de 1919-1920, que no requiere mayor discusión aquí. La lección más importante que se debe extraer de ese cuerpo de evidencias masivas, para el propósito de nuestro actual argumento, es que el Orden, en tanto lenguaje de la violencia estatal, era un rasgo distintivo del colonialismo, principalmente, en el siguiente aspecto: en la India colonial estaba permitido entrometerse una y otra vez en muchas áreas de la vida de la gente que no habrían sido tocadas en la Gran Bretaña metropolitana. En otras palabras, la especificidad de D en las relaciones de poder del raj derivó en un grado significativo de la estructuración de C por el Orden.

*

Pero el lenguaje del orden no funcionaba por sí solo. Interactuó con otro lenguaje para hacer de C lo que era bajo condiciones coloniales. Ese era un idioma *indio*, el idioma de Daṇda, central para todas las nociones nativas de dominación. Todas las prácticas y teorías semifeudales del poder que habían quedado intactas desde la era precolonial o fueron remodeladas bajo el impacto del colonialismo sin ser alteradas radicalmente, se alimentaron en diversos grados de este idioma. Los ejércitos y las levas feudales privadas, los *panchayats* territoriales y de casta gobernados por la autoridad de la élite local, las sanciones de casta impuestas por la élite y las sanciones religiosas por el sacerdocio, el trabajo servil y la mendicidad, el derecho parcial de los propietarios a la jurisdicción civil y penal sobre la tenencia, las medidas punitivas tomadas contra las mujeres por desobedecer los códigos morales patriarcales, la violencia de élite organizada según líneas étnicas y de casta, y así sucesivamente, son todos ejemplos de C enmarcados en el lenguaje de Daṇda. Representan solo una pequeña muestra tomada de una amplia área de la política nativa, en la que casi cualquier autoridad superior que buscaba el apoyo de una tradición india de coerción, tendía inevitablemente a recurrir al concepto de Daṇda.

Este concepto es fundamental para el antiguo sistema político indio, basado en su forma clásica en el absolutismo monárquico, y se extiende mucho más allá del «castigo» (que es la forma en la que generalmente se traduce al inglés) para representar todo lo que implica el dominio en ese particular contexto histórico. Representa, tal y como Gonda ha observado, una conjunción de «poder, autoridad y castigo».[44] Enfatiza la fuerza y

[44] Jan Gonda, *Ancient Indian Kindship from the Religious Point of View,* Leiden, E. J. Brilll, 1966, p. 22.

el miedo como los principios fundamentales de la política. Como fuente y fundamento de la autoridad real, se considera que Daṇḍa es la manifestación de la voluntad divina en los asuntos del Estado.

No hay discursos shástricos sobre *dharma* y *nīti* que sean indiferentes a esta cuestión, pero se puede decir que la Ley de Manu habla por todos ellos.[45] Daṇḍa se describe en ese texto como una emanación de la deidad generadora suprema Brahman. De hecho, como «su propio hijo« (VII. 14), un dios de piel oscura y ojos rojos (VI. 25). «A través del miedo de todos los seres, tanto los inmóviles como los móviles, los deja disfrutar y evita que se desvían de sus deberes» (VII. 15). Se identifica a Daṇḍa como la autoridad universal: «Daṇḍa es (en realidad) el rey y el varón, esto es, el gobernante. Y es la garantía para la obediencia de las cuatro órdenes a la ley» (VII. 17). Cualquier desviación de Daṇḍa pondría el mundo al revés: «Si el rey no infringiera, sin cansarse, Daṇḍa en aquellos que merecen castigo, el más fuerte asaría al más débil, como el pescado en un parrilla, el cuervo se comería la torta del sacrificio y el perro lamería las viandas del sacrificio, y la propiedad no permanecería para nadie, los más bajos (usurparían el lugar) de los superiores» (VII. 20-21).

Este áspero concepto de poder sirvió, en el periodo colonial, para legitimar todos los ejercicios de autoridad coercitiva por parte del dominante sobre el subordinado en todos los ámbitos de la vida que estaban fuera del reino celosamente guardado del Orden oficial. El aspecto sacro del lenguaje permitió que dicho ejercicio se justificara a sí mismo por una moralidad que se ajustaba plenamente a los valores semifeudales aún pronunciados en nuestra cultura. «En este énfasis sobre el papel del castigo en el mantenimiento del orden», escribe un distinguido estudiante de la antigua política india, «algunas declaraciones sobre la interdependencia de *dharma* y Daṇḍa se acercan peligrosamente a la identificación de lo legal y lo moral, a la suposición (al menos para los estratos inferiores de la sociedad) de que el comportamiento moral es posible solo a través de la coerción y la conformidad. Desde este punto de vista, no puede haber una elección moral real por parte de las masas, y el miedo al castigo reemplaza la lealtad positiva al *dharma*».[46]

---

45 La fuente de mis citas de ese texto es *The law of Manu* en G. Buhler (ed.), *Sacred Books of East Series,* Oxford, Clacendon Press, 1886, volumen 25.

46 Charles Drekmeier, *Kindship and Community in Early India,* Stanford, California, Stanford University Press, 1962, p. 10.

Armados con esta doctrina, todos los propietarios podrían, efectivamente, jugar a ser «maharaj» con sus arrendatarios a fin de extraer *begar* (trabajo forzado) de los mismos y para colocar a sus esbirros entre ellos si se negaban a cumplir. De nuevo, de acuerdo con este principio, el uso de la violencia por parte de las castas superiores contra los intocables y *adivasis* o la instigación sectaria de conflictos por un grupo local dominante contra los subalternos adherentes a otra fe diferente a la suya, podría pasar como un acto modelado por una defensa de la soberanía de *dharma*. Dado que Daṇda es identificado como un varón (Manu, VII,17), como se señaló previamente, no había nada errado en explotar a las mujeres, ya sea como fuerza de trabajo o para satisfacción sexual de los hombres. De hecho, la sanción punitiva impuesta sobre las mujeres por no ajustarse a un código de moralidad sexual construido enteramente desde un punto de vista masculino podría ser justificado como esencial para el mantenimiento de un orden moral indiferenciado. En otras palabras, Daṇda estaba ahí para sostener la autoridad de un rey putativo en cada pequeño reino constituido por D y S en todas las relaciones de género, edad, casta y clase.

Mejora y Dharma

Existían dos idiomas distintos operando dentro del elemento P. Uno de ellos fue la lengua británica de la Mejora, que abarcaba todos los esfuerzos realizados por los gobernantes coloniales para relacionarse de modo no antagónico con los gobernados. Entre estos se incluía la introducción de la educación de estilo occidental (*siksha*) y el inglés como idioma de la administración y la instrucción; patrocinio oficial y cuasi oficial de obras literarias, teatrales y otras producciones artísticas indias; esfuerzos misioneros cristianos para mejorar las condiciones de las poblaciones de las castas inferiores y tribales; los proyectos orientalistas dirigidos a explorar, interpretar y preservar el patrimonio de la cultura india antigua y medieval; las medidas constitucionales y administrativas para colocar a la élite india en una posición secundaria dentro de la estructura de poder colonial; la actitud paternalista (*mabaap*) británica hacia el campesinado; las legislaciones de tenencia; abolición legal (aunque a menudo ineficaz) de las imposiciones feudales; las medidas legales e institucionales para promover un mercado a escala del subcontinente en consonancia con los intereses coloniales, mediante la eliminación de los impedimentos precapitalistas para su desarrollo a nivel local y regional, así como mediante intervenciones positivas en favor

de la monetización, la estandarización de pesos y medidas y la modernización de los instrumentos de crédito y medios de transporte; la promulgación de las leyes de fábrica (no obstante, aplicadas inadecuadamente); estandarización parcial de los salarios en ciertas industrias; las consultas oficiales sobre las condiciones de los trabajadores, campesinos, intocables y adivasis; la prohibición legal (aunque no plenamente efectiva) de la quema de viudas, el matrimonio infantil, el infanticidio femenino y la poligamia hindú, y así sucesivamente.

La idea de mejora que caracterizaba estas y otras medidas, tan a menudo mostradas por la historiografía colonialista como evidencia del carácter esencialmente liberal del raj, fue un rasgo cardinal de la cultura política de Inglaterra durante la mayor parte del siglo que comenzó en la década de 1780.[47] Difícilmente había algo en el progreso económico y tecnológico de ese país, sus movimientos sociales y políticos, o en las tendencias intelectuales del periodo, que no fuese una respuesta, en un sentido u otro, al impulso de la mejora —ese gran impulso de una burguesía optimista y en ascenso que quería probarse conforme a su propio proyecto histórico—. Dado que esta era de mejora coincidió con la fase formativa del colonialismo en la India, era inevitable que el raj también se viera envuelto en el entusiasmo que irradiaba la metrópolis. De hecho, la India figuró casi obsesivamente en el discurso metropolitano sobre la mejora, precisamente por su importancia como caso límite. De forma consecuente, durante estas décadas, dice Asa Briggs:

> Diferentes «escuelas» de hombres ingleses y grandes individuos probaron sus teorías y trataron de realizar sus ideas en suelo indio.
>
> Los whigs, los evangélicos, incluso los hombres de la Escuela de Manchester, fueron atraídos o impulsados a preocuparse por cuestiones tanto indias como inglesas, con el resultado del compromiso y la responsabilidad con los graves temas de la libertad, la autoridad, el plan y la fuerza, principalmente en aquellas cuestiones de «escala» que no siempre surgieron en el desarrollo de la mejora en la propia Inglaterra.[48]

---

47 Asa Briggs identifica así este periodo de la historia inglesa entre 1783-1867 en *Age of lmprovement* (Londres, Longmans, 1959). La mejor investigación general, la obra clásica de Elie Halevy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (Londres, Faber y Faber, 1928), sigue siendo insuperable como exposición de los problemas ideológicos involucrados en la idea de mejora.

48 Briggs, *Age of Improvement*, pp. 6-7.

La idea de mejora hizo su debut en la India con la administración de Lord Cornwallis. El verbo «mejorar» y las frases de adjetivo y sustantivo basadas en él aparecieron con frecuencia en su correspondencia y en sus pronunciamientos oficiales, algo así como diecinueve veces en sus dos famosas minutas del 18 de septiembre de 1789 y el 3 de febrero de 1790, escritas en defensa de su plan para una introducción inmediata del Asentamiento Permanente.[49] El plan, eco quince años después de las doctrinas fisiocráticas de Philip Francis, tenía la intención de otorgar derechos de propiedad permanentes sobre la tierra a los zamindars de Bengala para convertirlos en «propietarios económicos y fideicomisarios prudentes del interés público»: estos transformarían la agricultura al convertir los terrenos baldíos en tierras de cultivo, construyendo obras de irrigación y, en general, aumentando el valor de las propiedades sobre la tierra hasta un punto «hasta ahora desconocido en el Indostán».[50]

Pero esta visión de la mejora económica estaba enmarcada por consideraciones de poder. El Asentamiento Permanente era «indispensablemente necesario» no solo para «reinstaurar en este país un estado de prosperidad», sino «para permitirle continuar siendo un apoyo sólido a los intereses y el poder británicos en esta parte del mundo».[51] La estabilidad de ese poder dependía críticamente de la colaboración de las clases propietarias. «En caso de una invasión extranjera», escribió Cornwallis:

> Es de la mayor [es decir, la máxima] importancia, considerando los medios por los cuales mantenemos la posesión de este país, que los propietarios de las tierras deban estar sujetos a nosotros, por motivos de interés propio. Un terrateniente, que está asegurado en el tranquilo disfrute de una finca rentable, no tendría ningún motivo para desear un cambio. Por el contrario, si las rentas de sus tierras aumentan, en proporción a su mejora [...] estará dispuesto a escuchar cualquier oferta que no lo ponga en una peor situación sino que le traiga esperanzas de una mejor situación.[52]

49 W. K. Finninger (ed.), *The fifth Report from the select comittee of the House Of Commons on the Affairs of the East India Company,* Calcuta, R. Cambray, 1917, vol. 2, pp. 510-515, 527-543. De aquí en adelante *Fifth Report*

50 Para algunas de las discusiones sobre este punto véase Guha, *A rule for property,* pp. 178-185.

51 *Fifth Report*, vol. 2, p. 542.

52 Ibídem, p. 541.

En otras palabras, la mejora fue una estrategia política para persuadir a la elite local de incorporarse al régimen colonial.

La mejora como medio de persuasión siguió siendo central en la política oficial a lo largo del periodo formativo del raj, entre el Asentamiento Permanente y el Motín. El gobernador general que promovió esta política con más vigor y éxito fue William Bentinck. Este se hizo cargo del legado de Cornwallis, lo cultivó y lo desarrolló con gran autoridad, y lo legó a todas las administraciones posteriores como un principio de gobierno establecido. En tanto benthamita y admirador de James Mill, Bentinck escribió y habló obsesivamente sobre la mejora. Propietario próspero en las Fenlands de su Inglaterra natal, especuló sobre los beneficios de un modesto grado de desarrollo capitalista en la agricultura india. Abogó, aunque sin éxito, por una política de apertura del subcontinente a los colonos británicos con capital y habilidades, de tal modo que su empresa pudiera contribuir a la prosperidad económica explotando la «oferta de trabajo singularmente barata» de la India.[53] Un entusiasta del evangelismo, hizo girar el peso del gobierno a favor de una serie de iniciativas para la reforma social. Profundamente convencido de «la superioridad que les dio el dominio de la India», hizo del inglés el idioma principal del gobierno. Promovió la educación de estilo occidental y, en general, alentó la propagación de una cultura liberal entre los intelectuales y las clases medias urbanas.

Todo esto ha hecho que un historiador describa a Bentinck, con razón, como un «imperialista liberal»:[54] ese producto característico de la política británica del siglo XIX, cuya función histórica era persuadir a los colonizados y al colonizador de coexistir sin antagonismo mutuo. Sin embargo, cualquier tentación de interpretar el éxito de Bentinck en este papel como muestra de una voluntad pura y desinteresada, debe verse atenuada por el reconocimiento de que su liberalismo era el instrumento fiel y astuto de un imperialismo de cabeza dura. Esta fue, en efecto, su respuesta al temor que persiguió a muchos de los observadores británicos más perspicaces durante el segundo cuarto del siglo XIX —el temor de que el aislamiento del régimen respecto del pueblo bajo su gobierno

53 *The Correspondence of Lord Williams Cavendish Bentinck, 1, 207*, C. H. Philips (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1977. En lo sucesivo *Bentinck Correspondence.*

54 La referencia es al trabajo autorizado de John Rosselli, Lord William Bentinck, *The Making of a Liberal Imperialist,* Londres, Chatto y Windus, 1974.

socavaría gravemente su seguridad—.[55] «¿Existe en alguna parte la posibilidad de obtener, en una situación de exigencia», se preguntaba Bentinck «esa cooperación que una comunidad no abiertamente hostil debería ofrecer a sus gobernantes? ¿No es más bien cierto que somos los objetos de aversión para la mayoría de las clases que tienen la influencia, el coraje y el vigor de carácter que les permitiría ayudarnos?»[56]

Es el apego de estas secciones de élite de la sociedad india al raj lo que él trataba de asegurar, en la verdadera tradición de Cornwallis, por medio de la política de la mejora —una estrategia de persuasión para hacer que el dominio imperial fuera aceptable, incluso deseable, para los hindús—. Todas las iniciativas que se originaron con el Estado colonial se hicieron con el objeto de la reforma social y de la educación, en general de la reforma cultural. Todas las leyes, regulaciones e instituciones mediante las cuales trató de mejorar las condiciones materiales de nuestro pueblo, todas sus medidas para «civilizarnos» y contribuir a la «felicidad» en conformidad con las doctrinas del evangelismo y el utilitarismo, fueron una variante del lenguaje de la mejora, una derivación del liberalismo metropolitano que, bajo condiciones coloniales, operó como un principio activo del elemento P en D/S.

Difícilmente se puede exagerar el éxito de esa estrategia. En combinación con una buena cantidad de fuerza, ayudó a Gran Bretaña a mantener bajo control el antagonismo de la población en cuestión, a pesar de las dos amplias rebeliones de 1857 y 1942 y de muchos otros levantamientos locales. Esa paz entre los gobernantes y los gobernados fue mediada en gran parte por la élite nativa. Gracias a la propagación de la educación de estilo occidental, había absorbido la ideología del liberal-imperialismo lo suficiente como para creer que «el dominio de los ingleses sería propicio para la felicidad de *projas»;* la profecía que, al final del *Anandamath,* convence a su héroe de abandonar la oposición armada al raj. Nada podría demostrar el poder de esa ideología más claramente que la noción del autor sobre dicha felicidad como un beneficio del conocimiento positivista adquirido de Occidente y como resultado de la asimilación del utilitarismo al núcleo supuestamente racional de la cultura religiosa hindú.[57]

---

55 Ibídem, pp. 182-183.

56 *Bentinck Correspondence*, p. 203.

57 Véase *Bankim Rachanabali*, Calcuta, Sahitya Samsad, año bengalí 1363-1371, vol. 1, p. 787, para el punto sobre el conocimiento positivista, y para su asimilación al hinduismo, véase su *Dharmattattwa*, especialmente el capítulo 22, en ibídem, vol. 2, pp. 584-679. En Bankimchandra el uso de *babirbishayak jnan* significa conocimiento positivista, *hilabad* significa utilitarismo y *anushilan dharma* significa cultura espiritual hindú.

*

Lo que hizo posible tal asimilación fue la presencia de una lengua hindú sobre la política, el idioma de Dharma, junto al idioma británico de la mejora en P. Porque fue a Dharma a lo que la élite indígena se refirió para justificar y explicar las iniciativas mediante las cuales esperaban que sus subordinados se relacionaran con ellos de la manera menos antagónica posible. Incluso en una iniciativa claramente liberal en su forma e intención, como la de instalar una escuela en una aldea, se buscaba su razón de ser en Dharma, entendido en términos generales como la quintaesencia de la «virtud, el deber moral», que implicaba un deber social conforme al lugar de cada uno en la jerarquía de castas, así como en las estructuras de poder locales, es decir, de acuerdo a lo que Weber llamó la doctrina societal «orgánica» del hinduismo.[58] En este sentido, cualquier autoridad de élite, ya sea ejercida por un individuo o un grupo, se modelaría a sí misma en relación con el *rajadharma,* el dominio arquetípico de la política hindú, e implicaría no solo las prerrogativas de coerción (*Daṇda*) sino también una obligación de proteger, alinear, apoyar y promover al subordinado. El ideal, consagrado por el mito, como es el caso del Rey Prthu, proveedor y protector primordial, y por prescripción, en las *Samhitas, Santiparva* y *Anusasanikaparva* del *Mahabharata*, podría bajo ciertas circunstancias históricas actuar como un poderoso instrumento de conciliación de clase.[59] Kosambi comenta esto mismo con una profunda comprensión, en su discusión sobre Ashoka Vardhana.

> El Estado [escribe] desarrolló una nueva función después de Asoka, la conciliación de clases. Esto nunca había sido visualizado por el *Arthasāstra* [...] La herramienta especial para esta acción conciliatoria fue precisamente el *dhamma* universal en el nuevo sentido. El rey y el ciudadano encontraron un terreno común en la religión recién desarrollada [...] Incluso se puede decir que el carácter nacional indio recibió el sello de *dhamma* desde los tiempos de Asoka. La palabra pronto llegó a significar algo más que la equidad, a saber, la religión, pero de ninguna manera el tipo de religión que el propio Asoka proclamó. Los desarrollos culturales futuros, más prominentes a partir de entonces, siempre

58 Max Weber, *The religion of India,* Nueva York, Free Press, 1958, p. 147; Drekmeier, *Kindship and Community*, p. 8.

59 Gonda, *Ancient Indian Kindship*, pp. 128-131; Drekmeier*, Kindship and Commun*ity, pp. 21, pp. 67 n., 138, 297; Weber, *Religion of India*, p. 145.

> tuvieron la engañosa cubierta exterior de algún *dharma*. Es totalmente apropiado que el símbolo nacional indio actual se derive de lo que queda de la capital de los leones de Asokan en Sarnath.[60]

Entre las fases Ashoka y Nehruite, el concepto es invocado por otra generación de la élite en su esfuerzo por construir no un reino, ni siquiera una república dinástica, sino una nación como escalón para su acceso al poder. Querer ambas cosas, en las condiciones materiales y en la cultura adecuada para esta tarea, el intento de hablar por la nación, se basó en gran medida en la lengua tradicional del Dharma, con el curioso resultado de que algo tan contemporáneo como el nacionalismo de los siglos XIX y XX a menudo hizo su aparición con un discurso político disfrazado de antigua sabiduría hindú. Esta es la razón por la que incluso en su primer intento (no exitoso) de movilizar a las masas en una campaña de oposición al raj, la élite nacionalista, en el curso del Movimiento Swadeshi de 1903-1908, convirtió el Dharma en un principio unificador (*aikya*) y armonizador (*samanjasya*) de la política, tal y como atestiguan los muchos escritos del gran ideólogo de ese periodo, Rabindranath Tagore. Al comentar el levantamiento patriótico en contra del plan de Curzon de dividir Bengala, Tagore observó: «¿Qué es lo que está en la raíz de todas nuestras miserias? Es nuestro aislamiento mutuo. Se deduce, por lo tanto, que cualquier aplicación seria a la causa del bienestar de nuestro país debe dirigirse a la labor de unificar muchos de nuestros territorios. ¿Y qué es lo que puede unificar a muchos? Dharma».[61]

La lengua de la política Swadeshi que, por lo tanto, identificó el Dharma con el deber patriótico, por un lado, y con la religiosidad hindú, por el otro, no logró conciliar los intereses mutuamente antagónicos dentro del cuerpo político, especialmente los intereses opuestos de la política sectaria de hindúes y musulmanes. En la medida en que las clases medias hindúes se unieron en torno a un nacionalismo inspirado por el Dharma, los aspectos exclusivistas del Dharma hindú dividieron a la nación, alineando a la nobleza rural contra el campesinado, las castas superiores contra los Namasudras, y sobre todo a hindúes y musulmanes.

---

60 D. D. Kosambi, *The Culture and Civilization of Ancient India,* Delhi, Vikas Publishing House, 1972, p. 165. Cómo ha evolucionado el significado del término dharma es discutido en P. V. Kane, *History of Dharmashastra,* Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1968, vol. 1, pp. 1-6.

61 *Rabindra Rachanabali,* Calcuta, Paschim Banga Sarkar, 1961. Edición del centenario, 12: 919. Hay varias afirmaciones en este sentido en los escritos de Tagore de este periodo. Muchos otros ejemplos en ibídem, pp. 673-1099.

Posteriormente, incluso después de que el Congreso surgiera como un partido de masas bajo el liderazgo de Mahatma Gandhi y la elite nacionalista adquiriera una base relativamente más amplia en la política india, su necesidad de hablar por la nación todavía carecía de las condiciones materiales y espirituales que podían hacerlo posible. Como resultado, el lenguaje del Dharma continuó influyendo en el discurso político de la élite, especialmente en esa variedad particular que se negó a reconocer la lucha de clases como un instrumento necesario y significativo de la lucha contra el imperialismo. Dado que el gandhismo fue, en este periodo, la más importante de todas las ideologías de colaboración de clase dentro del movimiento nacionalista, también fue el que recurrió de manera más elaborada y frecuente al concepto de Dharma.

Esto está tan bien documentado en todo lo que resulta significativo sobre las ideas y la práctica de Gandhi, pero nos limitaremos (por el bien de la economía de la presente discusión) a su teoría de la administración fiduciaria. Gandhi escribió:

> Es el deber del gobernante servir a su pueblo. Lo que he dicho sobre el gobernante se aplica a todos los propietarios de riqueza. Del mismo modo que el gobernante tiene el deber de ser el administrador y amigo del pueblo, el segundo no debe ser celoso del primero. El hombre pobre debe saber que, en gran medida, la pobreza se debe a sus propias faltas y defectos. Así, mientras que el pobre debe esforzarse por mejorar su condición, que no odie al gobernante y desee su destrucción [...] No debe querer gobernar por sí mismo, sino que debe contentarse con satisfacer sus propias necesidades. Esta condición de cooperación y ayuda mutua es el Swaraj de mi concepción.
>
> Otro nombre para ese Swaraj es Dharmaraj, literalmente, la regla del Dharma: «Una administración justa es Satyayuga (la Era de la Verdad), Swaraj Dharmaraj Ramraj, el gobierno del pueblo. En tal gobierno, el gobernante será el protector, fideicomisario y amigo de la gente».[62]

Gandhi no ocultó los usos prácticos que tenía en mente para esta teoría. Fue formulada y declarada en oposición a la teoría socialista y en defensa del latifundismo. Dijo: «Enuncié esta teoría cuando ante el país

62 M. K. Gandhi, *Economic and Industrial Life and Relations,* editado por V. B. Kher, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1957, vol. 1, pp. 37, 38. Reproducido de Harijan, 30 de octubre de 1949.

se planteó la teoría socialista sobre las posesiones que tenían los zamindares y los jefes gobernantes».[63] Para evitar la lucha de clases en el campo, suplicó a los terratenientes que «se consideraran a sí mismos, incluso como lo hicieron los nobles japoneses [!], como fideicomisarios que mantienen sus riquezas para el bien de los suyos, los ryots».[64] En su Dharmaraj escribió: «un zamindar modelo» ayudaría a superar la «ignorancia de las leyes de saneamiento e higiene»:

> Estudiará la condición económica de los ryots a su cuidado, establecerá escuelas en las que educará a sus propios hijos junto con los de los ryots. Purificará el pozo y el tanque del pueblo. Enseñará al ryot a barrer sus caminos y a limpiar sus letrinas haciendo el trabajo necesario. Abrirá sin reservas sus propios jardines a los ryots para su uso sin restricciones. Usará como hospital, escuela o cosas similares la mayoría de los edificios innecesarios que tiene para su placer.

En general, Gandhi esperaba que el «modelo zamindar» «redujera la pobreza para que el ryot tuviera lo necesario para vivir». Una medida de su compromiso con esta ideología de conciliación de clase, basada en la subordinación de los arrendatarios a los terratenientes, está en el hecho de que estas líneas de esperanza se publicaran en *Young India* en diciembre de 1929, cuando el campesinado, empujado por la fuerza de la depresión, se levantaba contra los zamindares y talukdars de las Provincias Unidas (renombradas como Uttar Pradesh después de la Independencia). Estos sentimientos, escribió, se inspiraron en las impresiones muy positivas que había adquirido, durante un reciente recorrido por esa provincia, de algunos jóvenes propietarios que «habían simplificado sus vidas y movidos por el celo patriótico estaban aliviando la carga de los ryots».

En el mismo artículo, también esperaba que la clase capitalista «leyera los signos de los tiempos» y que rindiera voluntariamente su riqueza ante «el caos inminente, en el cual si el capitalista no se despierta a tiempo, atento y no ignorante, los millones de hambrientos hundirán al país, lo que ni siquiera logrará evitar la fuerza armada que un gobierno

---

63 M. K. Gandhi, *Trustship,* Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1960, p. 5. Reproducido de Harijan, 3 de junio de 1939.

64 La fuente de este y los otros extractos de los escritos de Gandhi en los siguientes dos párrafos es su artículo de *Young India* (5 de diciembre de 1929), «Zamindars and Talukdars» en M. K. Gandhi, *The Colllected Works Mahatma Gandbi,* Nueva Delhi, División de Publicaciones del Gobierno de la India, 1958-1984, 42: 239-240.

poderoso puede poner en juego». Su apelación al temor de los capitalistas, a las consecuencias de la lucha de clases y su sentido del Dharma no fue, aparentemente, desatendida. Al artículo citado anteriormente le acompañaban una quincena de las páginas de la misma revista con extractos de un discurso pronunciado por un importante capitalista en la Conferencia de Comerciantes de Maharashtra.[65] «Hablando sobre el deber de los capitalistas», escribió Gandhi en una nota editorial, «él [el orador] presentó un ideal que sería difícil de mejorar, incluso para un hombre trabajador». De la misma manera se justifica que la interpretación de la teoría de Gandhi de la administración fiduciaria a favor del capitalismo difícilmente podría ser mejorada por el propio Gandhi. De hecho, el discurso da testimonio del ingenio con que la fracción más avanzada de la burguesía empleó el lenguaje de Dharma para promover la reconciliación de clases, así como para asegurar un lugar para sus propios intereses dentro de la ideología en desarrollo del nacionalismo elitista. El orador era Ghanshyamdas Birla.

En su discurso, Birla deploraba que el capitalista moderno fuera tratado como un extranjero «perteneciente a una clase separada», que sentía no era la tradición india: «En los días de antaño la situación era algo muy diferente. Si analizamos las funciones de los Vaishya de los tiempos antiguos, encontramos que al Vaishya le fue asignado el deber de la producción y distribución, no para beneficio personal sino para el bien común. Toda la riqueza que acumuló la mantuvo como fideicomisario de la nación».

Al asimilar así el presente al pasado, el capitalista a Vaishya, su rol social y económico al funcionalismo de *varṇa flramadharma,* su búsqueda de beneficios a la preocupación por el bien común, la explotación a la administración fiduciaria y, sobre todo, su interés de clase al interés nacional, Birla continúa exhortando a su audiencia de industriales y comerciantes a que actúen de acuerdo con su *swadharma* y «cumplan su función real [...] no como explotadores, sino como servidores de la sociedad», como aquellos genuinamente comprometidos con la producción y distribución «al servicio de la comunidad». Todo esto, para protegerse del espectro de la lucha de clases y evitar el caos de la violencia popular, sobre la que Gandhi advirtió a la burguesía. «El comunismo o el bolchevismo no pueden prosperar si sabemos cumplir

65 «El deber de los capitalistas», *Young India,* 19 de diciembre de 1929, en Gandhi, *Collected Works*, 42, 294.

con nuestro deber», dijo Birla, «si puedo decirlo así, somos nosotros quienes proporcionamos un terreno fértil para el desarrollo del comunismo y el bolchevismo al relegar nuestro deber a un segundo plano. Si conociéramos nuestro deber y lo siguiéramos fielmente, estoy seguro de que podríamos salvar a la sociedad de muchos males». Esta caracterización del comunismo y el bolchevismo como el más radical de todoas los movimientos contemporáneos de lucha de clases, como demonios, esto es *adharma,* corresponde a la función dhármica de los fideicomisarios asignados por Gandhi al capitalismo endógeno, aceptada de buena gana por parte de Birla.

Así pues, la penetración del nacionalismo de élite por parte de los intereses de las grandes empresas llegó a estar mediada por el lenguaje clásico de la conciliación política: Dharma. Dentro de la relación D/S, al elemento P lo cubrió con un ingrediente característicamente indio, para que coincidiera con el ingrediente británico de mejora promovido por el liberal-imperialismo. El propósito que cumplía cada lenguaje, en su dominio respectivo, era mitigar las contradicciones, haciéndolas mutuamente no antagonistas y permitiendo que el motor de la dominación funcionara sin problemas.

Obediencia y Bhakti

Hemos comentado cómo la idea de mejora ya se había visto atrapada en la deriva del utilitarismo, incluso cuando todavía estaba asociada con la fisiocracia y cómo fue finalmente asimilada a la corriente principal del pensamiento utilitario en su conjunto en la década de 1820 bajo Bentinck. El lenguaje que caracteriza al elemento C° también se deriva de la misma fuente. Este es el lenguaje de la Obediencia, que se enfatiza en el pensamiento benthamita temprano y su rechazo de la teoría de Locke de un «contrato original», a favor de la noción de autoridad de Hume.

El principio de utilidad no niega la legitimidad de la resistencia en «casos excepcionales» —una cuestión a la que pronto volveremos— pero sostiene que «la obediencia es la regla»,[66] fiel a lo que Bentham pensó que estaba del lado de la Corona tanto contra Wilkes, como contra los rebeldes estadounidenses de 1776. En otras palabras, los súbditos debían lealtad al gobierno por su propia felicidad. Las luchas por la reforma y el republicanismo, que asustaron a la autoridad en toda

66 Halevy, *Philosophical Radicalism*, p. 140.

Europa durante la primera mitad del siglo XIX, simplemente ayudaron a fortalecer el lenguaje de la obediencia en el pensamiento político conservador y a asimilarlo, antes del mediodía del imperialismo victoriano, al concepto de deber, como atestiguan los escritos de Samuel Smiles, cuya altamente influyente *Self-Help* [Autoayuda] (1859) se dice que «expresó la filosofía dominante de su época».[67]

Al éxito de este trabajo inicial le siguieron otras tres publicaciones igualmente populares, todas sobre los ideales de moralidad social y política, que culminaron en una llamada *Duty* [Deber] (1880). Aquí, la «obediencia al deber» se identifica como «la esencia misma de la más alta vida civilizada». Considerada como «el credo más grande y el código más elevado» de lo que está involucrado en «la rutina de la moralidad mundana», se aproxima a la religiosidad en la medida en que implica la conciencia y «el cultivo de todas las facultades que Dios nos ha dado»;[68] una receta para el individualismo que, como Briggs ha observado, lo coloca dentro del mismo linaje utilitario que John Stuart Mill.[69] Para Smiles, la obediencia y el deber coinciden con el dominio de la moral social y política: «la obediencia al padre, al amo, al oficial» y el «deber con Dios», seguido del «deber con la propia familia; deber hacia nuestros vecinos; deber de los amos con los sirvientes, y de los sirvientes con los amos; deber para con nuestros semejantes; deber para con el Estado, que también tiene el deber de cumplir con el ciudadano». Como tal, la obediencia debe ser inculcada en todos los miembros de la sociedad en la infancia y debe ser enfatizada a lo largo de sus vidas. Esa, según Smiles, era una tarea específica de su generación: «La tarea de nuestros padres fue conquistar el derecho; la tarea de esta generación es enseñar y propagar el deber».[70]

En esta insistencia en el deber, en vez del derecho, se puede ver la continuidad, incluso el resurgimiento, de ese aspecto autoritario del pensamiento utilitario que era tan evidente en Hume y en el joven Bentham. Registra el espíritu de una burguesía dominante que ha utilizado el poder de la disidencia en su camino hacia la cima, pero al

---

67 Asa Briggs en «Introducción» a Samuel Smiles, *Self-help,* Londres, John Murray, 1958, ed. centenario, p. 15.

68 Samuel Smiles, *Duty,* Londres, John Murray, 1908, pp. 4, 7, 9.

69 Véase Briggs, «Introducción», p. 9, comentando las palabras de J. S. Mill, utilizado como epígrafe para el primer capítulo de Smiles, *Self-Help*: «el valor de un Estado, a largo plazo, es el valor de los individuos que lo componen».

70 Smiles, *Duty*, pp. 3, 4, 11.

alcanzarla encontró que era más fácil vivir de manera conformista. Smiles, por su parte, no niega que la protesta y la resistencia tienen un lugar en el sentimiento cristiano, pero está firmemente convencido de que «la obediencia, el autocontrol y el autogobierno», más que la libertad, «son las principales condiciones a alcanzar». Según él, el fracaso en este sentido está amenazado por consecuencias negativas, como «la loca revuelta en la vida humana [...] entre los nihilistas en Alemania y Rusia, y el fuego y la destrucción de la guerra de los comunistas en París».

Más cerca de su hogar, deplora el movimiento sufragista: «Gritos de mujeres que protestan contra su condición de mujer y se esfuerzan enormemente por deshacerse de sus características más adorables [...] quieren poder —poder político— y tienen el deseo de tener derechos políticos», aunque «San Pablo entregó la palma a las mujeres que eran amas de casa y trabajadoras en el hogar». También lamenta el «abismo cada vez mayor que divide a las diversas clases de la sociedad» considerado como «el principal mal de nuestro tiempo», cuando los ricos y los pobres «se alejan» los unos de los otros y la simpatía parece desaparecer entre los empleadores y los empleados en las grandes ciudades industriales;[71] un pensamiento notable, aunque en ningún caso solitario, de alguien que en otro tiempo apoyó al cartismo a fin de enfrentarse con la fuerza permanente de la lucha de clases.[72]

En todas estas desviaciones respecto de la obediencia y el deber, Smiles vio el trágico declive del «antiguo principio de que el mundo debe ser gobernado por una tutela bondadosa y seria». Sin embargo, todavía había un lugar en el mundo donde ese «antiguo principio» estaba muy vivo y la tutela se ejercía con seriedad, aunque no de forma muy amable. Este era la India bajo dominio británico. El libro incluía muchas «ilustraciones de coraje, paciencia y resistencia», todas basadas en las hazañas de los oficiales británicos del ejército indio. En general, el soldado fue, para el autor, el ejemplo supremo de las virtudes de la obediencia y el deber: «A menudo conectamos la idea de deber con la confianza del soldado» y «obediencia, sumisión, disciplina, coraje... estas son algunas de las características que hacen al hombre; también son las que hacen al verdadero soldado». Por lo tanto, se podría decir que el ejército personificaba lo que debería ser una sociedad ideal, gobernada por la disciplina; porque «la disciplina en el ejército no es más que la

71 Ibídem, pp. 11, 31. 46, 295.

72 Briggs, «Introducción», p. 12.

disciplina en la vida privada, es decir, sentido del deber, obediencia a los superiores nombrados, respeto por los principios de autoridad y las instituciones establecidas».[73] Siendo así, ¿dónde se puede encontrar el deber, la obediencia y el respeto a la autoridad, practicada más a fondo y más exitosamente, que en el ejército que había formado el imperio indio y lo salvó de la destrucción en 1857?

Todos los escritos de Smiles, producidos durante las dos décadas inmediatamente posteriores al Motín, exudan —para los lectores de la clase obrera y la pequeña burguesía chauvinistas— el pesado y fuerte olor a pólvora. En un momento en que Gran Bretaña estaba pintando de rojo el mapa de tres continentes, sus «héroes» eran en su mayoría soldados profesionales, reservando un lugar de honor para quienes servían en el subcontinente indio. Alrededor de una docena de ellos se amontonan en las páginas de *Duty*.[74] «Es por el valor y la honestidad de tales hombres», se nos dice, «que se ha mantenido el Imperio de la India. Se han esforzado por cumplir con su deber, a menudo poniendo en riesgo sus vidas». Y la cuestión es llevada más lejos por el martirologio, en tanto Smiles cita una inscripción en la lápida de uno de los más notorios jefes del ejército británico de 1857: «Aquí yace Henry Lawrence, que trató de cumplir con su deber».

Si el deber realizado en defensa del imperio tenía que ser invocado para poder cumplir el «viejo principio» de la tutela en la sociedad metropolitana, todavía se propagó de manera más vigorosa por parte de los guardianes del raj a fin de asegurar la lealtad de sus súbditos. Protocolos, códigos, emblemas y rituales fueron elaborados para promover un verdadero culto de lealtad, como testimonian las ceremonias prescritas para *darbars* reales, virreinales y provinciales, para visitas oficiales que van desde grandes giras de miembros de la familia real a las rondas administrativas de rutina de magistrados y jueces para la celebración de los cumpleaños de los reyes, la reina y la madre de la reina, y así sucesivamente.[75] El culto se activó, sobre todo, para inducir la colaboración cuando el régimen se sentía inseguro por razones políticas o militares. En tales ocasiones, se apelaba a la lealtad enfatizando la reciprocidad de

---

73 Smiles*,* *Duty*, pp, 3, 48, 209, 295.

74 Para estos nombres y la observación citada aquí, véase ibídem, pp. 93-97.

75 Debo el hecho de estar al tanto de este ceremonial de lealtad a algunas de las investigaciones y publicaciones de Bernard S. Cohn. Véase especialmente «Representing Authority in Victorian India» en B. S. Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and other Essays,* Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. 632-682.

intereses entre los gobernantes y los gobernados en, digamos, las reformas constitucionales o la defensa del reino, con lo primero glorificado como sociedad, reparto de poder, autogobierno y lo último como patriotismo.

*

La forma en que el lenguaje de la obediencia ayudó a dar forma a la colaboración india en tales crisis se puede estudiar a la luz del testimonio de Gandhi durante la Guerra Boer cuando, como incluso el hagiógrafo D. G. Tendulkar admite, «su lealtad al imperio le puso del lado de los británicos frente a la oposición de algunos de sus compatriotas».[76] Su oferta de ayuda, hecha en nombre de la comunidad india de Sudáfrica, primero fue tratada por los británicos con un desprecio casi no disimulado. Finalmente, sin embargo, se les persuadió para que la aceptaran, y se formó un Cuerpo de Ambulancias Indio, compuesto por más de 1.000 camilleros indios, al tiempo que se les permitía servir en el frente.[77] Los discursos y escritos en los que Gandhi justifica su oferta y reflexiona sobre su resultado, entre octubre de 1899 y abril de 1900, constituyen un texto clásico del nacionalismo colaboracionista. Aquí hay algunas muestras.

> No sabemos cómo manejar armas. No es culpa nuestra: tal vez sea nuestra desgracia que no podamos, pero puede ser que haya otras tareas [...] y, no importa de qué tipo puedan ser, consideraríamos *un privilegio ser llamados para realizarlas* [...] Si una inquebrantable *devoción por el deber* y un afán extremo de servir a nuestro Soberano nos puede ayudar en el campo de batalla, confiamos en que no fallaremos.
>
> El motivo subyacente de esta humilde oferta es esforzarse por demostrar que, al igual que en otros temas de la Reina-Emperatriz en Sudáfrica, los indios también están listos para cumplir con sus obligaciones en el campo de batalla. La oferta significa la seriedad de la lealtad india. (19 de octubre de 1899)
>
> Algunos indios angloparlantes nativos se reunieron hace unos días y decidieron que debido a que eran *súbditos británicos, y como tales demandan derechos*, deberían olvidar sus diferencias domésticas, e independientemente de su opinión sobre la justicia de la guerra, rendir *algún servicio*, *por muy humilde que sea*, en el campo de batalla durante la crisis, aunque fuera para actuar acarreando a los heridos [...]

76 D. G. Tendulkar, *Mahatma,* Nueva Delhi, División de Publicaciones del Gobierno de India, 1960, nueva edición, vol. 1, p. 53.

77 Gandhi, *Collected Works*, vol. 3, p. 137.

> Han ofrecido sus *servicios sin pago alguno, incondicionalmente*, al Gobierno o a las autoridades imperiales, afirmando que no saben manejar armas, y que considerarían un privilegio si pudieran realizar *alguna tarea*, incluso de baja categoría, en el campo de batalla. (27 de octubre de 1899)
>
> Los indios angloparlantes llegaron a la conclusión de que ofrecerían sus servicios, *incondicionalmente y absolutamente sin pago alguno* [...] para mostrar a los colonizadores que eran dignos súbditos de la reina. (13 de diciembre de 1899)
>
> Cuando las buenas noticias del rescate de Kimberley y Ladysmith se transmitieron por cable, los indios compitieron con los europeos en su celo patriótico para celebrar la ocasión. (16 de junio de 1900)
>
> Esta reunión de los súbditos indios de Su Majestad la Reina Emperatriz [...] registra con congratulación el hecho de que es el héroe de Kandahar, y a veces Comandante en jefe de las fuerzas en India [Lord Roberts], quien dirige las Fuerzas británicas en Sudáfrica, llevándolas de victoria en victoria. (n.d.)
>
> Usted ha mostrado su patriotismo y ha obtenido honor para sí mismo y para el país al unirse como líder al Cuerpo de Ambulancias de la India; ha prestado así servicio tanto a usted mismo como a su madre patria. Por tanto, considerará su acción como una recompensa en sí misma. (20 de abril de 1900)[78]

Estos extractos muestran cómo el sujeto colonial se constituye a sí mismo a través de un discurso de lealtad. Prestando atención, primero, a su aspecto estructural, nótese que Gandhi sitúa a «los indios de habla inglesa», en nombre de quienes habla en la relación D/S, afirmando su subordinación a un poder soberano como «súbditos británicos«, «súbditos de la reina», «súbditos de Su Majestad la Reina Emperatriz». La auto-sujeción se define aún más por un «gran afán de servir» y la oferta de «sus servicios sin pago, incondicionalmente», frases que son tanto una descripción como una medida de la distancia entre el dominante y el dominado. Y los adjetivos que califican esos servicios como «humildes» y «pequeños» son también un índice de la intención del súbdito leal de identificarse con el término inferior en D/S.

78 Extractos tomados de Gandhi, *Collected Works*, vol. 2, pp. 115-114, 119-120, 129, 141, 143, 147-148. Énfasis añadido.

En tanto al colonizador y al colonizado se les asigna sus respectivos lugares en D/S, el discurso procede a valorizar los términos de la leal subordinación, que ahora se especifican como humildes, servicios incondicionales de baja categoría. Estos se conceptualizan como un deber que deriva su valor de ser realizado en dos niveles. En un nivel es «deber para con su soberano»: como tal, es un privilegio, una figura de recompensa otorgada por el patrón a su subordinado. Pero, al mismo tiempo y en otro nivel, es un deber cumplido con la «patria», esto es, un acto de patriotismo. El efecto de esta identificación del imperio y la patria es el desarrollo de una tensión dentro del concepto de deber; ya que destaca, por un lado, el vínculo filial del sujeto colonizado con el soberano colonizador, «Su Majestad la Reina Emperatriz», la madre cuya imagen aparece con tanta frecuencia en tantas variedades infantiles de la política india del periodo. Es gracias a tal apego que el servidor, en un estado de extrema alienación, puede considerar el éxito del maestro como propio, celebrar las «buenas noticias» del rescate de Kimberley y Ladysmith, y derivar satisfacciones indirectas de los triunfos sudafricanos de esas mismas fuerzas imperiales que lo mantienen en cautiverio en el sur de Asia.

Sin embargo, por otro lado, el patriotismo también implica un sentido de pertenencia al *propio* país, y tan pronto como el colonizado obtiene el reconocimiento de la colonia como «patria» —un dominio político no mediado por el poder extranjero—, se puede decir que está alejándose del servilismo, aunque sea débilmente, hacia una afirmación de independencia. Esa nueva orientación es difícilmente perceptible al principio. Si hay algún movimiento en esta dirección, sigue siendo totalmente negativo, en la forma de una mera desaceleración, pero de ninguna manera como un bloqueo del motor de la sumisión. En esa relativa quietud, el sentido del deber, con toda su externalidad reducida a la nada por los impulsos contrarios de la subordinación y la autodeterminación, mira hacia adentro, de modo que el patriotismo, como un servicio prestado «a uno mismo», adquiere un valor reflexivo y se convierte en «una recompensa en sí misma». Esta conciencia subjetiva, que podría haberse absorbido tan fácilmente en la religiosidad, como una forma típicamente gandhiana de «política ritualizada», se ve forzada por las contradicciones del propio imperialismo a lanzarse a la trayectoria histórica de la ciudadanía. Sus primeros pasos, tentativos y difíciles, en esa dirección también se registran en los aspectos demostrativos de este discurso, por lo demás, extremadamente leal.

La lealtad no se contenta simplemente con situarse en la estructura de la relación D/S y con proporcionar una justificación ideológica para C°. Es demostrativa por su propia naturaleza: habla porque quiere ser relevante. El «motivo» que inspiró a los indios a ofrecer su servicio fue un esfuerzo, escribe Gandhi, para «demostrar» que estaban dispuestos a ir al frente y «mostrar a los colonizadores que eran dignos súbditos de la reina». En otras palabras, el serio llamamiento a la lealtad suponía una exhibición para asegurar el reconocimiento de la sinceridad y la utilidad de la colaboración india por parte de los colonos blancos y del gobierno imperial. No había nada venal al respecto: los servicios se ofrecían sin ninguna expectativa pecuniaria y, de hecho, sin ninguna condición en absoluto. Aunque esta estipulación en particular fue finalmente rechazada por las autoridades que insistieron en que los camilleros indios aceptaran un salario semanal de 20 chelines, 15 menos de lo que se pagaba a los blancos por el mismo trabajo, no le resta nada al honorable carácter de la propuesta original de Gandhi.[79] De hecho, continuó enfatizando la naturaleza puramente voluntaria y desinteresada de la oferta. Para los colonizados, el reconocimiento de sus servicios por parte de los señores imperiales, no importan los términos del mismo, era «un privilegio», es decir, un honor hecho por el amo a su sirviente al reconocer su servidumbre.

Pero había un elemento en la propuesta de Gandhi que claramente excedía —en vista de su sinceridad transparente, parece haberse desviado— la moralidad de la subordinación no cualificada. Es cierto que no pidió recompensas materiales como precio a la colaboración. Sin embargo, obviamente tenía una recompensa en mente. Los indios, dijo, habían decidido enterrar sus diferencias y unirse para servir al imperio en esta crisis «porque eran súbditos británicos, y como tales exigían derechos». ¿Qué derechos? Un súbdito colonial no es un ciudadano, por lo tanto, no tiene derechos. La noción de deber, como un correlato de un derecho, deriva de un código que no reconoce la relación entre el gobernante y el gobernado como una relación entre amo y siervo, es decir, un código según el cual todos los que deben lealtad al Estado son iguales a los ojos de la ley. Tal código está fuera de lugar en un Estado colonial, cuya legitimidad se basa en última instancia en el derecho de conquista y que, a diferencia del Estado mencionado por Smiles, no tiene el «deber de cumplir con el ciudadano».

---

79 Gandhi, Collected Works, vol. 3, p. 137.

Al mencionar los derechos de los indios en la misma frase que los deberes, Gandhi estaba intercambiando los códigos y yendo, casi a pesar de sí mismo, contra la corriente de su propia bien entrenada y todavía no menoscabada fe en la validez legal y moral de la supremacía británica. En ese cambio no decisivo uno puede ver los síntomas de un dilema liberal nacionalista, que le iba a dar el tono y carácter a la política india. Incluso cuando, después de Jalianwalabagh, Gandhi mismo se desplazó de la lealtad a la oposición en su actitud hacia el gobierno británico, la lengua de la obediencia continuó inspirando, en diversos grados, las llamadas tendencias moderadas —eufemismo de conservadoras— en la política liberal india. De manera más importante, el mismo lenguaje hizo sentir su influencia incluso dentro de las distintas variantes del nacionalismo liberal donde la noción del derecho del súbdito colonizado estuvo, durante mucho tiempo, tan ocupada persiguiendo su propia cola —la noción de su deber hacia el amo colonial—, que el cauteloso antiimperialismo de la élite nunca logró salir completamente del laberinto de la negociación y la presión política para afirmar, sin equívocos, el derecho del súbdito a rebelarse. De ahí que el legalismo, el constitucionalismo y los muchos matices del compromiso entre colaboración y disenso fueran tan característicos del nacionalismo de élite.

*

Si la política de colaboración fue formada por el lenguaje de Hume de la obediencia —por mucho que resulte incómodo, la obediencia podría haber estado bajo el impulso silencioso, casi desesperanzado, de la inclusión política de los colonizados—, esta obtuvo sustento, al mismo tiempo, en una tradición muy diferente, la tradición india de Bhakti. Todos los momentos colaboracionistas de subordinación en nuestro pensamiento y en nuestra práctica durante el periodo colonial estuvieron vinculados por Bhakti a una masa inerte de cultura feudal, que había estado generando lealtad y depositándola en todo tipo de relaciones de poder durante siglos antes de la conquista británica.[80] El *Bhagavad-Gita* sirvió como texto *ur* para esa ideología, y la religión ayudó a justificarlo y propagarlo mediante una serie de cultos, preceptos, instituciones y códigos. Por eso, lo esencial de la política de la India nunca puede ser captado sin una comprensión de la religión.

80 Kosambi, *Culture and civilization*, pp. 208-209.

De qué forma Bhakti promueve la colaboración es algo que se demuestra fácilmente mediante una referencia a sus principales modalidades, conocidas como *rasas* (un término en el que la metafísica se mezcla con la estética), a saber, *dāsya, danta, sakhya, vatsalya y sringara.* De estos, *dāsya*, literalmente la cualidad de ser un sirviente, esclavo o trabajador dependiente, es de lejos la más importante. Un rasa implica que el devoto se considera a sí mismo como el sirviente de su deidad, y «este sentimiento de servidumbre (*dāsyammanyatvam*) subyace y eleva todas las prácticas de devoción».[81] Estas prácticas, tal y como se establecen en los preceptos shástricos del vaishnavismo, incluyen rituales de servilismo abierto, como el cuidado de los pies de la deidad (*padaseva*), beber el agua utilizada para lavar sus pies (*caraṇāmṛtāpranama*) y «postración en toda su longitud como un tronco de madera» (*dadavat-pranama*),[82] la deidad es representada, por supuesto, por una imagen o un sustituto humano, como un gurú, sacerdote u oficiante de culto. A nivel filosófico, la devoción representa *ātmanivedana* o «entrega completa del yo, que consiste en el sentimiento de que el cuerpo, la mente, los sentidos y el alma de uno están destinados al Bhagavat».[83] *Dāsya*, este sentimiento de servidumbre total a la deidad, representa la característica esencial (*swarupa-laksana*) de Bhakti para muchos de sus seguidores, especialmente para aquellos que suscriben el culto de Rama.[84] Tulsi Das, de cuyo trabajo han obtenido sustento durante casi cinco siglos, idealiza los servicios prestados a Rama por un intocable (Guha), una mujer (Sabari) y un simio (Hanuman) como el logro espiritual más elevado, tal y como lo demuestran los muchos versos relacionados con este tema en *La petición a Rama*.[85] «El océano de la existencia», escribe en el célebre *Ramcharitmanas*, «no puede ser cruzado sin la emoción del siervo para con el amo».[86]

Incluso en los cultos en los que el *dāsya* está menos enfatizado, domina sobre los otros rasas como el principio dominante de Bhakti. De estos, *sānta*, el modo pacífico, que representa una actitud intelectual y que, por lo tanto, a veces se llama *jnana-bhakti* «es considerado como

---

81 Sushil Kumar De, *Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal,* Calcuta, K. L. Mukhopadhyay, 1961, 2ª ed., p. 372.

82 Ibídem, pp. 370-372.

83 Ibídem, p. 372.

84 F. R. Allchin, «Introducción» a Tulsi Das, *The Petition to Ram,* Londres, George Allen & Unwin, 1966, p. 59.

85 Véase, por ejemplo, himnos núm. 27-29, 144, 152, 163-166, 215, 253 en Tulsi Das. *Petition.*

86 *Uttarakandda*: p. 119 como se cita en Allchin, «Introducción», p. 59.

el más bajo en la escala de rasas primarios», según Sushil Kumar De.[87] Pero los modos restantes y más sustanciales tienen todos un elemento de servidumbre voluntaria —*dāsyammanyatvam*, la internalización de *dāsya* por parte del devoto— que se presupone en los mismos. Así, *vatsalya*, el modo filial, implica que el devoto reconoce su subordinación a la deidad como del mismo orden que un niño a su padre. Y *sakhya*, el modo de la amistad, también se deriva de la disparidad de estatus entre subalterno y superior: conceptualizado en términos de la relación de Krishna con sus compañeros adolescentes durante sus días como pastor en Vrindavan, esto es, al igual que en ese ciclo de leyendas, una relación entre iguales de los cuales Krishna fue *primus inter pares.*

Incluso en *sṛṇgāra*, el modo erótico, no hay noción de igualdad entre devoto y deidad. La función de este rasa es principalmente espiritualizar y estetizar el dominio masculino de las relaciones de género. En las numerosas leyendas sobre las aventuras sexuales de Krishna entre las lecheras (*gopis*) de Vraj, la iniciativa siempre es suya a la hora de seducir, divertirse y abandonar a sus parejas femeninas. Se trata de una relación de amor, que constituye un auténtico ejemplo de la primacía asumida por el hombre en la política sexual de una sociedad patriarcal. Esto implica, entre otras cosas, la pasividad de la mujer, Bhakti en realidad prescribe tal pasividad representando a las gopis como mujeres que no tienen una pasión sexual propia (*prakrtakama*), sino que son simplemente propicias para el placer de Krishna: «En todos estos deportes extáticos, las Gopis nunca tuvieron el menor deseo por un placer propio, sino que todos sus esfuerzos se dirigieron a lograr el placer supremo del Bhagavat».[88]

La instrumentalidad sexual de las mujeres se espiritualiza por el modo *sṛṇgāra* (también conocido como *madbura-bhava*) como un ideal de amor que trasciende todo lo que es del cuerpo y del mundo. En este erotismo trascendental, dice De, «el Madhurabhava supersensible de las gopis es diferente del sensual Kama, por el hecho de que el significado del primero consiste totalmente en contribuir al placer de su objeto divino, mientras que el segundo, como un sentimiento mundano,

---

87 De, *Early Hstory*, p. 408. Hazari Prasad Dwivedi, la autoridad eminente en la literatura hindi coincide con esta opinión: «Los adoradores de Krsna dicen que el sentimiento pacífico es el más bajo». Citado en Allchin, «Introducción», p. 58.

88 De, *Early History*, p. 379.

apunta principalmente a su propio placer».[89] La única mujer entre las compañeras de Krishna que muestra signos de ese «sentimiento mundano», Kuhja, quien quería relacionarse con él como una pareja activa, es denunciada rotundamente, «porque su deseo por el deporte se debía a su propio placer sensual, mientras que el de las otras gopis estaba destinado exclusivamente a Krishna».[90]

Según este modo, dice Allchin, «el alma del devoto se convierte en una gopi en su relación con Krishna, y esto exige la previsión de un cambio de sexo en los devotos masculinos, quienes en este sentimiento [esto es, rasa] se convierten en el consorte femenino de Dios».[91] Si el devoto masculino pudiera ser transformado, por Bhakti, en una gopi en beneficio de la confianza de Krishna —y hay sectas que cultivan este rasa en particular más que los otros[92]— ¿por qué —uno se pregunta— el mismo Dios, con todo su amor por el juego, nunca sufre una transformación similar a favor de sus devotos masculinos? La respuesta debe ser que incluso la mitopoiesis está sujeta a la moralidad de la dominación masculina, y dado que un devoto es por definición un subordinado, incluso una construcción erótica de su relación con la deidad resulta necesariamente postulada en el superior estatus de esta última.

Bhakti, en otras palabras, es una ideología de subordinación *par excellence*. Todos los términos inferiores en cualquier relación de poder estructurada como D/S dentro de la tradición india, se pueden derivar de ella. Esto surge con sorprendente claridad en la racionalización de la teoría rasa de Jiva Goswami, el gran teólogo del vaishnavismo. Goswami reagrupó las cinco modalidades primarias, y sus muchas variaciones, en tres, a saber: «Asraya-bhakti, dāsya-bhakti y Prasraya-bhakti, en las cuales Krishna aparece respectivamente como Palaka (protector), Prabhu (maestro) y Lalaka (pariente superior), y su devoto respectivamente como Palya (súbdito), Dasa (siervo) y Lalya (pariente inferior)».[93] No hay nada en la naturaleza de la autoridad en la India precolonial que no esté cubierto de manera integral por estas tres parejas: *Palaka / Palya*, *Prabhu / Dasa* y *Lalaka / Lalya.*

89 Ibídem, p. 398.

90 Ibídem, p. 379.

91 Allchin, «Introducción», p. 58.

92 Véase, para obtener información valiosa sobre este punto, Bharatb de Akshaykumar *Datta Bharatharabiya Upasak Sampraday,* Calcuta, Pathabhaban, año bengalí 1376.

93 De, *Early History*, p. 408.

Se puede decir que Bhakti continuó con las teorías políticas enunciadas y elaboradas a lo largo de los siglos por los Dharmasastras y las adaptó a las condiciones del feudalismo tardío. Sin embargo, no derivó la subordinación de *Daṇḍanīti* —el principio del gran bastón—, que en los Dharmasastras hacía que la subalternidad estuviera basada en el miedo generado por la alianza entre la fuerza de Kshatriya y el cerebro de Brahman. Por el contrario, aquellos cultos que se dirigieron a la religiosidad de los estratos inferiores de la sociedad hindú, tenían como función intentar convertir al dominante en el subordinado y mitigar, así, el rigor del *dāsya*.

Fueron estos los que espiritualizaron el esfuerzo, la fatiga y la participación en el trabajo y los servicios ofrecidos por campesinos, artesanos y especialistas subalternos a las élites locales, en el trabajo no reconocido y no remunerado de las mujeres en las tareas domésticas, en el trabajo hecho por *kamin* para *jajman*, en los valores de uso producidos por los inquilinos como regalos y *nazrana* para los terratenientes, y así sucesivamente. En estas circunstancias, Bhakti confirió a los superiores la santidad de una deidad o su sustituto, y tradujo la dominación como la función benigna de su *palaka, prabhu* o *lalaka* (dependiendo de la naturaleza de la relación social y los servicios involucrados), con quien el subordinado se relaciona como un devoto. De manera correspondiente, la sumisión del devoto, que descansa en última instancia en la sanción de la fuerza, apareció como autoinducida y voluntaria, es decir, como colaboración.

Pero ese lenguaje clásico de la política en la India no se convirtió en un ingrediente de C° bajo el raj, simplemente por la fuerza de la religiosidad tradicional entre las masas subalternas no afectadas por el estilo occidental de educación y cultura liberal. Bhakti requirió un Jiva Goswani del siglo XIX para adaptarse a los requerimientos del dominio colonial, y Bankimchandra Chattopadhyay fue el más eminente de todos los intelectuales que asumieron ese papel. El décimo capítulo de su célebre tratado sobre religión, «Dharmatattva», es un monumento de su contribución teórica a este respecto.[94] Aquí, comienza con una referencia a la fórmula de los cinco rasa, pero pasa de la teología a la sociología para caracterizar Bhakti como principio de autoridad mundana: «Quien sea superior a nosotros y nos beneficie por su superioridad,

94 La fuente de mis citas de este trabajo es «Dharmatattva», cap. X, en *Bankim Rachanabali*, vol. 2, pp. 615-620 a menos que se indique lo contrario.

es un objeto de Bhakti. Los usos sociales de Bhakti son: 1) que el inferior nunca actuará como un seguidor del superior, a menos que haya Bhakti; 2) a menos que el inferior siga al superior, no puede haber ninguna unidad (*aikya*) o cohesión (*bandhan*) en la sociedad, ni se puede lograr ninguna mejora (*unnati*)».

Las contradicciones implicadas en este intento de emparejar el concepto feudal de Bhakti con la noción burguesa de mejora son más instructivas para nosotros que su inadecuación como teoría sociológica, ya que son una expresión auténtica, además de ser un ejemplo, de las dificultades del liberalismo indio para lidiar con las cuestiones de la autoridad en un momento en que los códigos, que hasta entonces se habían utilizado para apuntalarla, se estaban modificando inexorablemente. Para Bankimchandra, esa modificación significó un declive radical de Bhakti bajo el impacto del colonialismo: «Vean los males y desórdenes causados por la pérdida de Bhakti en nuestro país. Los hindúes nunca estuvieron en una situación de carencia en Bhakti. Siempre ha sido uno de los elementos principales de la religión y de los shastras hindúes. Pero ahora Bhakti ha desaparecido por completo de la comunidad de aquellos educados o semieducados. No han podido captar el verdadero significado de la doctrina occidental del igualitarismo (*samyabad*) y la han pervirtido para que significara que las personas son iguales en todas partes y en todo sentido; nadie debe Bhakti a nadie más». La consecuencia, según él, fue la de convertir la vida familiar en un infierno, crear discordia en la política, hacer que la educación fuera perjudicial, perpetuar el estancamiento y el desorden en la sociedad y llenar el alma del individuo de impureza y presunción.

El remedio para estos males radica, por supuesto, en la revitalización de Bhakti. Pero tan pronto como el autor se dispuso a prescribir cómo, se vuelve obvio que su fórmula se desvía significativamente de aquellos códigos de larga tradición, cuyo declive lamenta tanto. Así, se adhiere de forma estrecha a la tradición hindú ortodoxa al nombrar a aquellos que, en su opinión, merecen Bhakti dentro de una familia extensa, pero lo hace con diferencias en un aspecto importante. Mientras que Bhakti, en esa tradición, se debe de esposa a esposo y no al revés, Bankimchandra lo hace recíproco. «El esposo es en todos los aspectos superior a la esposa y, por lo tanto, el objeto de su Bhakti», dice, «pero de acuerdo con la religión hindú Bhakti se debe también de marido a esposa, porque en esa religión se establece que debe considerarse como la encarnación misma de la diosa Lakshmi (*lakshmirupa*). Sin embargo,

sobre este tema en particular, los principios de la religión de Comte parecen ser más claros y más dignos de respeto que los de la religión de los hindúes».

En una segunda modificación, hace que Bhakti esté condicionado a *guna,* en el sentido de la virtud o la calidad espiritual, más que *jati,* esto es, el nacimiento en cualquier *varṇa* o casta en particular. Un brahmán que se encuentre en la *guna* que resulta verdaderamente característica de su estatus no merece Bhakti, escribe, mientras que «deberíamos dirigir nuestro Bhakti a un Shudra que tiene una guna de Brahman, es decir, que es religioso, instruido, libre de deseos mundanos (*nishkam*) y educa a otros [por el ejemplo]». En otras palabras, según él: «una persona religiosa, incluso si nace de una casta inferior, merece Bhakti».

Además, hace una distinción entre Bhakti para una persona real y la dirigida a la realeza como institución. «Piensen en un país sin un rey —esto es, una república— y comprenderán que *rajbhakti* no está dirigida a ninguna persona en particular. Ningún miembro del Congreso de los Estados Unidos o del Parlamento británico puede ser objeto de Bhakti, pero el Congreso y el Parlamento ciertamente lo son. En el mismo sentido, Carlos Estuardo o Luis Capeto podrían no haber merecido Bhakti por parte de los habitantes de sus respectivos países». De manera bastante clara, hay aquí una desviación del significado clásico de rajbhakti: la palabra «raja» significa «Estado» y no «Rey» como en el Dharmasastras.

Finalmente, Bankimchandra especifica que *samaj* o la propia sociedad es un objeto de Bhakti; porque, según él «todas las virtudes del hombre se invierten en la sociedad que es nuestro educador, legislador, proveedor y protector —nuestro soberano, nuestro maestro—». No hay nada de esto, por supuesto, en la tradición hindú, y al hacer que el samaj hipostasie a Krishna o a cualquier otra deidad, el teórico del siglo XIX se aleja drásticamente de la teología de Jiva Goswami para acercarse a la de Auguste Comte. Como él mismo expresa: «Es sobre la base de la ampliación de esta tesis que Auguste Comte ha recomendado la adoración a la Diosa de la Humanidad. Por lo tanto, no hay necesidad de profundizar más en este tema».

Pero, a pesar de toda su sofisticación, este Bhakti «modernizado» todavía no pudo superar la antigua tradición. Esto es así no solo porque la educación de estilo occidental y los valores liberales eran tan ajenos a las masas subalternas, que casi no se podía esperar que prestaran

mucha atención a tales modificaciones positivistas-liberales de sus apreciadas creencias. De manera más importante, la razón estaba en que estas modificaciones no iban lo suficientemente lejos en el cuestionamiento de las premisas del Bhakti tradicional. Antes bien, la teoría de Bankimchandra procedía precisamente de esas premisas. Así, la familia cuya degeneración en un infierno se quería evitar, era todavía la antigua estructura extendida, completada de hecho con el gurú y el *purohit* (sacerdote), en la que el orden de predomonio resultaba muy similar al prescrito en el código clásico hindú: padres sobre hijos, gurú sobre *sishya,* sacerdotes sobre *jajnan*, los mayores sobre los más jóvenes, y así sucesivamente, de hecho, en todas las relaciones familiares, excepto las de marido y esposa, donde el Bhakti debía ser recíproco.

Incluso en esta relación, la reciprocidad no se derivaba de ningún supuesto de igualdad entre esposos. Por el contrario, se decía que el marido era superior a su esposa «en todos los aspectos» y como tal, un objeto adecuado de su Bhakti. En contraste, su propia reclamación de Bhakti no se basaba en ninguna autoridad social real, sino en un modelo mítico de su imagen sobre la base de la deidad Lakshmi. Esto es tan poco convincente, que el propio autor tuvo que apoyarse en la autoridad de Comte, en lugar de los shastras hindúes, para justificar su noción de reciprocidad.

Aún más relevante para nuestra discusión es el hecho de que esta idea, que hasta cierto punto dignifica su teoría de la religión, se ignora por completo en la práctica discursiva de sus novelas. En estas, tal y como ocurre en *Debi Chaudhurani* (que de ninguna manera es el único caso), el carácter divino del marido se despliega en toda su santidad feudal: «Los legisladores hindúes sabían la respuesta correcta [...] El marido proporciona el primer paso para acceder a Dios. Por eso, para una mujer hindú, su marido es su dios. En este sentido, todas las demás sociedades son inferiores a la sociedad hindú» y «Bhakti para el marido es la primera etapa de Bhakti para Dios».[95]

Otra vez, el peso de la tradición socava la tesis de Bankimchandra sobre la *guna* en lugar de *jati* como el principal determinante de Bhakti. Cualquiera que fuera la promesa que hubiera en esta dinámica movilidad social, dirigida a derribar la barrera de la casta y el nacimiento, se redujo a nada, aunque solo fuera porque en el argumento se presumía

95 *Bankim Rachanabal*, vol. 2, pp. 813, 814.

la necesidad del sistema de castas y la superioridad espiritual del Brahman. Solo mediante la emulación del Brahman, el Sudra podría convertirse en un objeto de Bhakti. En otras palabras, Bhakti poco podía hacer para abolir la distancia social entre las castas altas y las castas bajas de nacimiento; aunque algunas de las cualidades espirituales de las primeras podían, bajo ciertas condiciones, ser adquiridas por las últimas, esto sin embargo no implicaba ningún cambio de lugar.

Finalmente, la constitucionalización de *rajbhakti* en esta tesis se muestra como otra construcción intelectual poco profunda a la luz de lo que se debe decir sobre la función y la autoridad del raj. Aun suponiendo que raj significa aquí rashtra (Estado), la comunidad política que representa es, en todos los aspectos esenciales, indistinguible de la antigua realeza india. En palabras del autor:

> El rey está a la cabeza de la sociedad, así como el amo está a la cabeza de su familia y de los parientes [de su familia]. La sociedad debe su protección a las cualidades espirituales de su rey, a sus poderes para castigar y a sus disposiciones (*tanhar palane*). Así como el padre es el objeto del Bhakti de su hijo, el rey es el objeto del Bhakti por parte de sus *projas* [...] Así pues, debes considerar al rey con Bhakti como el padre de la sociedad. Cultiva el *rajbhakti* con tales iniciativas, festivales y otras medidas beneficiosas, como se ha visto recientemente en honor a Lord Ripon. Sirve al rey en la guerra. *Rajbhakti* es elogiado una y otra vez en la religión de los hindúes [...] Ya no queda ningún *rajbhakti* en Inglaterra. Todavía está intacto en Alemania o Italia, donde el reino (Estado) continúa mejorando.

He aquí el énfasis puesto en el carácter patriarcal de la monarquía o (para interpretarlo de forma más generosa) en cómo el Estado disuelve todos los sentimientos constitucionalistas y republicanos en una petición de sumisión al absolutismo. Lo que muestra cómo, a pesar de su intento de forjar un lenguaje para reconciliar el positivismo occidental, el igualitarismo y el humanismo con la tradición de Bhakti, el liberalismo indio vuelve, al final de su ejercicio, a un concepto de colaboración enmarcado principalmente en términos de una subordinación característica de una cultura precapitalista. Ese concepto no solo caracteriza la ingenua fe del campesino que solicita protección de la «Madre Victoria»; también figura en la abyecta lealtad del panegírico

«Loyalty Lotus», escrito para un miembro visitante de la familia real británica por Dinabandhu Mitra, el amigo de Bankimchandra y un intelectual eminente.[96]

Disenso legítimo y protesta dhármica

La resistencia (R) viene al final. Viene después de todos los otros elementos de Dominación (D) y Subordinación (S), porque no puede haber una operación de D/S más allá de ella; ya que en cualquier ciclo particular de la reproducción histórica de D/S, R funciona junto con C° (Colaboración), ya sea como una manifestación abiertamente articulada de contradicción o como un signo cero que hace sombra a su Otro, hasta que finalmente lo supera, destruye S por lo tanto y, con esto, toda esa fase de D/S. La eliminación de C° por R señala, así, el final de una ronda de lucha y el comienzo de otra. Por supuesto, nunca se llegó a ese punto en la política india bajo el raj, por lo que S continuó caracterizándose, a lo largo del periodo, por la asociación de sus elementos constituyentes. Lo que hizo posible tal agrupación fue que cada uno de los elementos entendió el lenguaje del otro, ya que su lenguaje, como los del otro, se extrajo de las mismas tradiciones: la británica y la india.

El lenguaje británico de R fue lo que podría llamarse disenso legítimo. Caracterizó a una amplia variedad de protestas en formas desconocidas para nuestra política del periodo precolonial. Algunos ejemplos se encontrarían en asambleas, marchas, grupos de presión y otras grandes reuniones patrocinadas por organizaciones de masas bajo liderazgos electos de acuerdo con los procedimientos democráticos parlamentarios o cuasi parlamentarios. La asociación de las poblaciones trabajadoras de la ciudad y del país en cuerpos colectivos como sindicatos y *kisan sabbas,* huelgas y otras luchas por la satisfacción de las demandas de salario, empleo, mejores condiciones de vida y libertades civiles, y la movilización de los subalternos en los sectores institucionalizados de la política nacionalista por parte del Congreso y otros partidos, también fueron expresiones del trabajo de este lenguaje.

Existió, en este lenguaje, una conciencia de los límites legales y constitucionales impuestos por las autoridades coloniales a su articulación. La mayor parte del tiempo, se contuvo dentro de esos límites,

96 «Loyalty Lotus arthat Rajbhakti Satadal» en *Dinabandhu Panachanabali,* Calcuta, Sahitya Samsad, 1967, pp. 437-438. Para algunas observaciones sobre este texto, véase R. Guha, «Neel-Darpan».

adquiriendo así un aspecto pacífico que fue tergiversado, maltratado y explotado sistemáticamente por las elites extranjeras y nativas: tergiversado por los gobernantes británicos como evidencia de una cobardía «nacional» arraigada; maltratado por el alto mando del partido del Congreso para impedir que la militancia popular «fuera demasiado lejos» en el movimiento nacionalista, y compitiendo por el liderazgo con los partidos de izquierda para evitar que la lucha de clases se convirtiese en conflicto armado (como es el caso de los líderes comunistas durante las luchas de Tebhaga); explotado ideológicamente por el gandhismo, en su insistencia en la no violencia doctrinaria, y organizativamente por el partido del Congreso en todas partes, para mantener a las masas bajo su control. Sin embargo, las protestas de este tipo no siempre siguieron el camino de la expresión pacífica, tal y como atestigua la violencia del terrorismo revolucionario y, en mayor escala, la de las numerosas luchas de masas contra el imperialismo y los opresores nativos.

Este lenguaje no le debe nada a ninguna tradición india. En su concepto, se deriva directamente de la importante corriente del liberalismo inglés que, en los siglos XVIII y XIX, se basó en el ejemplo de la Revolución de 1688 y en lo que Halévy llamó su «equivalente teórico», es decir, la idea de derechos naturales basados en un contrato original, tal y como propone John Locke. Según este último, «todos los hombres en el estado de naturaleza son libres e iguales, y si el derecho de libertad de cualquier hombre, un derecho que pertenece a todos por igual, es violado, entonces, cada individuo tiene el derecho de castigar al transgresor». Es con el fin de evitar que este derecho fuera mal empleado degenerando en guerra, que las personas se lo alienaron en pro de un contrato, formando una sociedad civil basada en la ley de las mayorías y la responsabilidad de los gobernantes con los gobernados. «Si el gobierno viola el contrato, los gobernados deben recurrir a la insurrección, a la "resistencia"». La Revolución de 1688 se justificó por el hecho de que James II «había violado la condición del pacto que lo vinculaba con sus súbditos». De hecho, esa revolución hizo del gobierno inglés «el único gobierno legítimo en toda Europa, el único gobierno que se basa en un contrato, cuya fecha puede ser históricamente fijada, y que por su mera existencia hace sagrado el derecho de resistencia».[97]

97 Halevy, *Philosophical Radicalism,* pp. 130-131, 136.

Gran parte del movimiento democrático en la Inglaterra de finales del siglo XVIII y del XIX, que implica temas tan trascendentales como los de la libertad civil y la reforma parlamentaria, se inspiró en estas ideas. Dado que la conquista y la consolidación del imperio indio fueron contemporáneas a estas ideas, algunas de ellas se filtraron a través de los medios e instituciones de educación de estilo inglés y de la cultura política del raj a la élite india, que fue la principal beneficiaria de esa educación y cultura. El resultado acabó en una curiosa paradoja. Si bien el régimen colonial se comprometió primero a inculcar la noción de derechos y libertades entre sus súbditos y luego se los negó en su totalidad o en parte, en los principios y la práctica de gobierno, los sujetos marginados continuaron presionando a los gobernantes para que hicieran coincidir su administración con los ideales que les habían planteado. De manera irónica, por lo tanto, una gran parte de la política de protesta bajo el raj, especialmente la que fue iniciada por los líderes educados de clase media, se convirtió en cierto modo en una preocupación por el carácter «no británico» del dominio británico —cuestión que se volvió central en las sucesivas generaciones de liberales indios desde Naoroji a Gandhi—. Estos se tomaron el «sagrado» lenguaje inglés del disenso legítimo demasiado en serio como para resultar cómodo al régimen.

*

Pero el disenso legítimo no era todo lo que había en relación a R. También operaba a este respecto una lengua puramente india. Esta no estaba conformada por el concepto de derecho, sino por el de Dharma, la llamamos «protesta dhármica». Esta se manifestó en algunas de las formas más dramáticas de protesta popular a lo largo del periodo colonial: en levantamientos campesinos llamados *hool, dhing, bidroha, hangama, fituri* y así sucesivamente; en *hizrat* o en la deserción masiva de campesinos y otros trabajadores (como los mineros durante el Santal Hool de 1855 y los trabajadores de las plantaciones de té de Assam durante el Movimiento de No Cooperación, por citar dos entre muchos otros casos); en *dharna* o protesta por medio de la sentada en presencia del ofensor, prometiendo no moverse hasta que se resolviera la queja; en *hartal* o la suspensión general de la actividad pública; en *dharmaghat* o retiro de trabajo; en *jat mara*, o las medidas para destruir la casta del ofensor mediante la negativa a prestar los servicios especializados que sean necesarios para asegurarle ritualmente a él y a sus familiares contra la contaminación; en *danga* o la violencia sectaria, étnica, de casta y de clase que involucra a grandes masas de la población subalterna, y así sucesivamente.

Todas tienen nombres indios (con muchos más equivalentes en otras lenguas del subcontinente que los que he usado), y todas ellas derivan de una tradición precolonial. Pero no es su origen más antiguo lo que las distingue de la disidencia enmarcada en la lengua inglesa. Lo que las diferencia de esa lengua es la ausencia de cualquier noción de derecho. No se derivan de lo que se consideraban como «verdades evidentes por sí mismas» en la Declaración de Derechos de EEUU, a saber, «que todos los hombres son creados iguales, que su Creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen gobiernos entre los hombres, derivando sus justos poderes del consentimiento de los gobernados».[98] Resulta bastante claro que no todos los hombres son creados iguales en una sociedad ordenada en una jerarquía de castas. Lejos de estar dotados de «ciertos derechos inalienables», están dotados, en virtud de su nacimiento en una casta u otra, con deberes inflexibles prescritos por los shastras y por la costumbre. La vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad no son suyas por derecho sino de acuerdo con estos deberes, por la benevolencia de los gobiernos. Estos son instituidos entre los hombres por Dios y derivan sus poderes no «del consentimiento de los gobernados» sino de la sanción de Daṇda, hijo de Dios.

¿De dónde, entonces, deriva esa protesta, si no es de un sentido del derecho? Deriva de la justicia de la defensa del Dharma, o para enfatizar de forma más precisa el aspecto negativo de la resistencia, de la moralidad de la lucha contra el *adharma*. Ahora, el Dharma del gobernante, rajdharma, insiste en que el rey debe proteger a sus súbditos.[99] Esto es tan básico que el rey primordial Prthu, quien encarnó al mismo Vishnu y sirvió como modelo para todos los gobernantes subsiguientes en la tierra, está representado en el Mahabharata como «el que protege a la tierra y a sus habitantes».[100] De hecho, el fracaso del rey en cumplir su función protectora constituye la violación más grave del Dharma y conduce a la destrucción de él y de sus súbditos.[101] Por eso, a los súbditos se les aconseja, en la Santiparva (57.43-44) del Mahabharata, que lo

98 Ibídem, p. 137.

99 *Mahabharata, Santiparva,* 57. 41. Las referencias a la epopeya en este párrafo son a las traducciones de Manmatha Nath Dutt, publicadas como *The Mahabharata: Shanti Parva,* Calcuta, Elysium Press, 1903, e ibídem, *Arusbasama Parva,* Calcuta, Elysium Press, 1905.

100 Gonda, *Ancient Indian Kindship*, p. 130.

101 *Mahabharata: Santiparva,* 90. 39.

abandonen «como un barco agujereado en el mar». Pero la Anusasanaparva (6.132-133) va aún más lejos y exige un regicidio, como un deber de los súbditos de reparar el adharma derivado del fracaso del rey para protegerlos. De este modo:

> Los súbditos deben armarse para matar al rey que no los protege [que simplemente saquea sus riquezas, que confunde todas las distinciones, que es incapaz de gobernar, que no tiene piedad y que se considera el rey más pecaminoso].
>
> Ese rey que le dice a su gente que él es su protector pero que no les protege o que es incapaz, debe ser asesinado por sus súbditos y su cuerpo eliminado como un perro que se ha infectado de rabia y se ha vuelto loco.

No hay nada en estas prescripciones de violencia contra los gobernantes por parte de los gobernados que postule los derechos de los súbditos. En una sociedad política que carece de cualquier noción de ciudadanía, estos no tienen derechos, solo deberes. El deber que se les impone es simplemente deshacer el *adharma* involucrado en un lapso de *rajadharma*, de modo que la constitución trascendental de Dharma, en la que el rey sirve como un ejecutivo, pueda ser reafirmada de nuevo. Traducido a la política de resistencia bajo el raj, esto implicaba un esfuerzo por corregir lo que a los indios les parecía una desviación de los ideales de gobierno inspirados en el Dharma. Los valores que caracterizan tal resistencia, estaban así cargados de religiosidad: *vicara*, que sugería una especie de justicia providencial que no tenía nada que ver con el imperio de la ley de los ingleses; y *nyaya*, que significaba en términos generales una legitimidad conforme a la ética del Dharma, lejos de la moral política secular en cualquier sentido moderno.

La protesta dhármica siguió siendo, por lo tanto, uno de los factores más incalculables de la política bajo el régimen colonial. Las nociones de autoridad, obligación, correcto e incorrecto implícitas en ella se referían a las tradiciones del pasado precolonial, que los gobernantes nunca llegaron a explorar completamente, y a esos aspectos primordiales de la comunidad y la religión, con los que ni simpatizaban ni entendían. Esto se demuestra, entre otras cosas, en la coherencia con la que la mente oficial persistió durante todo el periodo en no comprender y en

malinterpretar los aspectos elementales de la insurgencia campesina, en la que la protesta dhármica se manifestó de manera más amplia y explícita que en cualquier otra forma.

Lo que hizo que este lenguaje de R fuera tan difícil de comprender y controlar fue su plasticidad y volatilidad. Su plasticidad tentó a la élite liberal en el intento de asimilarla a sus filosofías políticas, como hizo Bankimchandra en su Anusilandharma cuando trató de casar el concepto occidental de derecho a la idea hindú de un disenso espiritualmente legitimado por la disidencia, y como hizo Gandhi en su teoría de *satyagraha* donde (como en sus escritos entre la Rowlatt Satyagraha y el final del primer Movimiento de No Cooperación) las nociones liberales occidentales de libertad y ciudadanía se injertaron en la ideología hindú del Dharma, identificada como «satya». Con esto, la teoría de Bankimchandra perdió su atracción para la élite hacia la que estaba dirigida. La construcción menos intelectual de Gandhi demostró ser más exitosa, precisamente por su eclecticismo y su inconsistencia. Sin embargo, ni la una ni la otra dieron realmente cuenta de la resistencia subalterna en su lenguaje dhármico. La volatilidad de tal resistencia era algo que ninguna fórmula liberal-hindú o liberal-nacionalista podía comprender o enfrentar por completo. Bankimchandra se asustó ante la *Pabna projabidroha* (revuelta de los inquilinos) de 1873. Gandhi lo hizo en cada protesta que implicase violencia, aunque fuera dhármica: obviamente no había contado con el hecho de que la autoridad de Anusasanaparva todavía era fuerte entre las masas, más fuerte, en algunas ocasiones, que la autoridad de la propia teoría satyagraha.

III. Dominación sin hegemonía: el momento colonial

Sobredeterminaciones

Debería quedar claro por lo que se ha dicho hasta ahora que D/S es una relación constituida por elementos cuyos lenguajes derivan de dos paradigmas muy diferentes de cultura política (Figura 2), uno de los cuales es contemporáneo, liberal y británico, y el otro precolonial, precapitalista e indio. Para plantearlo de forma esquemática, se podría decir que la relación entre D y S, es decir, entre (C, P) y (C°, R), es una relación entre dos matrices, a saber, orden, mejora, obediencia, disenso legítimo; y Daṇḍa, Dharma, Bhakti, protesta dhármica.

El ordenamiento de estos lenguajes con fines discursivos no es, por supuesto, exactamente el mismo que la práctica real de la política. En esta, cada instancia particular adquiere su especificidad a partir del trenzado, el colapso, el eco y la mezcla de estos lenguajes de tal manera que confunde toda descripción de este proceso simplemente como una interacción entre una modernidad dinámica y una tradición inerte, o como el cierre mecánico de un progresismo liberal occidental sobre una cultura feudal oriental inmutable. La poca profundidad de la primera de estas metáforas ha sido expuesta lo suficientemente bien como para no requerir más discusión. Su popularidad ha disminuido con el fin de las ilusiones de desarrollo generadas por el capitalismo de posguerra para «modernizar» un Tercer Mundo arcaico. Pero el poder de la otra metáfora sigue intacto y requiere algún comentario.

Figura 2. Derivación paradigmática de lenguajes políticos

Elementos Constituyentes	Contemporáneos	Precoloniales
	Liberales Británicos	Precapitalistas Indios
C	Orden	Daṇda
P	Mejora	Dharma
C°	Obediencia	Bhakti
R	Disenso legítimo	Protesta dhármica

Creo que deberíamos tener mucho cuidado de evitar, en nuestro propio trabajo, las implicaciones mecanicistas de esa metáfora. Solo podemos emplearla si enfatizamos que la interacción de los derivados paradigmáticos de D y S en la política del periodo colonial no es, en ningún sentido, una cuestión de simple agregación, sino todo lo contrario, los derivados, que funcionan como reactivos, modelan cada uno de los elementos constituyentes en un compuesto original, en una nueva entidad. En consecuencia, como entidad nueva y original, ninguno de los elementos es en ninguno de los paradigmas una réplica de su lenguaje correspondiente. Así, C como elemento de D/S no es idéntico a la noción de orden en el léxico de la política británica de los siglos XVIII y XIX, ni a la noción de Daṇda en la de la política clásica hindú; aunque su formación debe mucho a ambas. De nuevo, P, con todo lo

que debe a la interacción de mejora y Dharma en su conformación, se caracteriza por atributos de los cuales solo comparte algunos con esos lenguajes, mientras que el resto son propios. Y así sucesivamente para cada elemento.

En otras palabras, lo que hace que la relación de D y S sea específica y adecuada a las condiciones del colonialismo es un conjunto de efectos sobredeterminantes constituidos por lo que Lacan, en su interpretación de ese concepto freudiano clave,[102] llama «un doble significado», en el que cada instancia política representa al mismo tiempo «un conflicto muerto hace mucho tiempo» y «un conflicto actual», es decir, ese proceso de condensación y desplazamiento en el cual los momentos ideológicos de las contradicciones sociales de la India precolonial y la Inglaterra moderna se fusiona con aquellas contradicciones vivas del gobierno colonial en la estructuración de la relación D/S.

En este sentido, no hay nada en nuestra cultura política de la era colonial que no sea el resultado de este proceso de sobredeterminación. Ese resultado, en su forma fenoménica, es un tejido de paradojas. Todo lo que sea nativo en esa cultura está tomado principalmente del pasado, lo que es extranjero es principalmente contemporáneo. El elemento del pasado, aunque moribundo, no está muerto; al elemento contemporáneo, tan vigoroso en su suelo metropolitano natal, le resulta difícil echar raíces, en tanto injerto permanece superficial y restringido en su penetración en el nuevo lugar. La originalidad de la política india del periodo descansa precisamente en tales paradojas, que impregnan todo el espectro de las relaciones de poder.

Estas se despliegan, en el lado de los colonizadores, en el espectáculo de la madre del parlamentarismo presidiendo felizmente un Estado sin ciudadanía; en una visión de mejora en términos capitalistas que degeneran en la práctica en una organización neofeudal de la propiedad; en una educación liberal diseñada deliberadamente para perpetuar la lealtad de los súbditos a un régimen autocrático; y otras actitudes y políticas que, tomadas en conjunto, definieron el carácter del colonialismo británico en la India.

---

102 Jacques Lacan, «Función y campo del habla y lenguaje en el psicoanálisis» en *Ecrits*, Londres, Tavistock, 1980, p. 59.

Del lado de la élite nativa, tenemos una clase capitalista emergente interesada en enmascarar su papel como comprador y usuario de la fuerza de trabajo con pretensiones de administración fiduciaria con respecto de la fuerza laboral; una dirección política de la burguesía resuelta en su defensa del latifundismo; una *intelligentsia* dedicada a la reforma social en la vida pública y los valores feudales en privado; mentes liberales que insisten en la «racionalidad» del hinduismo *sanatan*; críticos del gobierno que se preocuparon por restringir las críticas solo a asuntos administrativos, al tiempo que manifestaban su lealtad hacia el mismo Estado colonial con el mayor entusiasmo; una imaginación nacionalista que soñaba con el Estado-nación del futuro como un Samrajya hindú o un Ramrajya, y así sucesivamente.

Uno no necesita ir muy lejos al discernir el juego de las paradojas en el lado subalterno, como en la visión de los campesinos rebeldes acerca de Dios como un hombre blanco que escribe como un empleado de la corte; en los intentos de la casta inferior de ascender socialmente emulando el conservadurismo de las castas superiores; en la lucha de la clase trabajadora por mejores salarios llevada a cabo como una campaña por la Verdad; en las revueltas contra las relaciones de propiedad precapitalistas que piden apoyo del régimen que insiste, por ley y medidas administrativas, en perpetuar esas mismas relaciones; y una miríada de contradicciones de este tipo.

El colonialismo como fracaso de un proyecto universal

Lo más importante, y lo más instructivo para nosotros, de todas las paradojas, es la coexistencia de dos paradigmas que resultan determinantes de la cultura política. Su importancia no radica tanto en el hecho de que sea la paradoja central que engendró a todas las demás, sino que representa una desviación histórica que define el carácter del colonialismo en sí mismo. La pregunta que requiere una respuesta es: ¿por qué dos paradigmas y no solo uno? ¿Por qué el establecimiento de la supremacía británica en el sur de Asia fracasa en superar la resistencia de la cultura nativa, hasta el punto de ser forzada a una simbiosis? ¿Por qué el impulso universalista de la cultura capitalista más avanzada del mundo, fenómeno que se correspondía con la tendencia universalizadora del capital más dinámico de la época, fracasa, en la India, a la hora de compatibilizar la fuerza y la plenitud de su dominio político al asimilar, cuando no abolir, la cultura precapitalista de los súbditos? Porque es ese impulso el que, como argumenta Marx en *La ideología alemana*,

hace que el surgimiento de las «ideas dominantes» sea un concomitante necesario del dominio del capital en el modo de producción y el que permite a estas ideas dominantes investir, a su vez, a la burguesía con la responsabilidad histórica de «representar» al resto de la sociedad, hablar por la nación y construir, así, su hegemonía.

Hasta el ascenso de la burguesía, ninguna otra clase había sido llamada a actuar en este papel, porque ningún modo de producción precapitalista se caracterizó por ese mismo impulso universalizador. Como resultado, los conquistadores, reyes y barones se contentaron con gobernar sobre poblaciones subyugadas, sin siquiera querer integrarlas o asimilarlas a una cultura hegemónica dominante. En cambio, tal y como insistieron los *philosophes* del siglo XVIII (Voltaire, por ejemplo, en su ensayo, *Fragmentos sobre la India* y su obra *El huérfano de la China*), algunos de estos nuevos conquistadores han sido entusiastas a la hora de acomodar la cultura de sus súbditos e incluso de aculturarlos. El Estado despótico era, en este sentido, el reverso del Estado burgués. El déspota, escribió Montesquieu, gobierna por el miedo, que es una expresión de su distancia con respecto a los objetos del gobierno.[103] Esa distancia no estaba mediada por ningún tipo de «educación»,[104] por ninguna persuasión que incluyera algún intercambio a nivel cultural: todo lo que ese despotismo requería era una total subordinación, y todo lo que cambiaba de manos era un tributo. No tenía una cultura gobernante, aunque había una cultura de los gobernantes que operaba codo con codo con la de los gobernados en un estado de mutua indiferencia, si no de aceptación mutua en todos los casos.

Se puede entender así la tolerancia, incluso cierta admiración, por la cultura india por parte de los primeros colonizadores que, en la época de Warren Hastings y Fort William College, todavía estaban imbuidos por el espíritu de conquista y de aventura mercantilista. Pero, ¿cómo es que incluso después de que el capital británico, impulsado por el industrialismo, hubiera alcanzado la mayoría de edad y la cultura correspondiente hubiese creado un espacio homogéneo para sí misma al superar la resistencia de todo lo que era parroquial y particularista en la política metropolitana, cómo es que incluso en su hora de triunfo, la tendencia universalista se resignó a vivir en paz con la heterogeneidad

103 Montesquieu, *De l'Esprit des Lois,* libro 3, capítulos 9 y 10, pp. 31-33; *The Spirit of the Law*, pp. 28-30...

104 *De l'Esprit des Lois*, libro 4, cap. 3, pp. 37-38; *The Spirit of the Law,* pp. 34-35.

y la particularidad de la cultura política nativa de una colonia asiática? ¿Cómo es posible que en la India el universalismo no haya generado una cultura dominante hegemónica como lo había hecho en casa?

La respuesta es, simplemente, que el colonialismo podía continuar como una relación de poder en el subcontinente, solo a condición de que la burguesía colonizadora no lograse estar a la altura de su propio proyecto universalista. La naturaleza del Estado que había creado por la espada hizo de esto algo históricamente necesario. El Estado colonial en la India no se originó a partir de la actividad de la propia sociedad india. Ningún momento de la dinámica interna de esa sociedad estuvo implicado en la imposición de la estructura de autoridad ajena que dio al proceso de formación del Estado tanto su impulso primario como los medios de su actualización. En otras palabras, la alienación que, en la trayectoria de un Estado no colonial, viene después del surgimiento de la sociedad civil y se expresa en la separación del Estado respecto de esa sociedad para estar por encima de ella, ya estaba allí —como una intrusión extranjera en la sociedad nativa — en los comienzos del Estado colonial británico-indio. Este Estado estaba doblemente alienado, tanto en el llegar a ser como en el ser.

En tanto externalidad absoluta, el Estado colonial se estructuró como un despotismo, sin espacios de mediación, sin espacio para transacciones entre la voluntad de los gobernantes y la de los gobernados, en definitiva, como una formación en la que, como Montesquieu escribió de su antiguo y medieval precursor: «I'l n'y a point de temperament, de modifications, d'acommodements, de termes, d'equivalents, de pourparlers, de remontrances; rien d'egal ou de meilleur, à proposer: l'homme est une criature qui obéit a une criature qui veut»[105] [No hay moderación, ni modificaciones, ni conveniencias, ni términos, ni equivalentes, ni charlas, ni protestas; nada igual o mejor que proponer. El hombre es una criatura que obedece a una criatura que quiere.] Esa *inmediatez* regresó mucho después de su tiempo como parte de un *décalage* histórico: la inserción del poder más dinámico del mundo contemporáneo en las relaciones de poder de un mundo que aún vive en el pasado. Como un anacronismo, esto concordaba con la paradoja de una cultura burguesa avanzada que retrocede desde su impulso universalista hasta un compromiso con el particularismo precapitalista bajo las condiciones coloniales de su propia creación. Una «herramienta

105 *De l'Esprit des Lois,* libro 3. cap. 10. p. 32; *The Spirit of the Law*, p. 29.

inconsciente de la historia» que obviamente había perdido su ventaja y que fue confinada por la historia en compañía de otros contundentes instrumentos en el cajón inferior del escritorio.

*

Esa inmediatez demostró ser un factor esencial tanto en la constitución de la dominación como en la construcción del dominio político. Su efecto sobre la composición orgánica de D fue minar la magnitud de P en relación con la de C en el momento colonial. En otras palabras, D en tanto término de la relación central de poder en el subcontinente, significaba dominación sin hegemonía.[106] El Príncipe que había escuchado el consejo del Centauro hacía cuatro siglos y se enseñó a sí mismo «cómo hacer un buen uso de la bestia y el hombre» en la política,[107] parecía haber perdido su toque con el tiempo, y el ejercicio de la autoridad en los reinos lejanos respecto de la Europa metropolitana llegó a depender del miedo en lugar del consentimiento.

La primacía de C en la composición orgánica de D hizo del Orden un lenguaje más decisivo que la Mejora en la autoridad de la élite colonial. Los esfuerzos de los «mejoradores», entre ellos Cornwallis y Bentinck, fracasaron en el desarrollo de una estrategia de persuasión lo suficientemente efectiva como para superar la sensación de aislamiento que perseguía al régimen, un sentido en el que la ajeneidad del Estado estaba más ampliamente documentada que cualquier otra cosa. Este fracaso es claramente demostrado por la naturaleza agresiva, militarista y autocrática de la administración durante la mayor parte del gobierno británico hasta casi el final del siglo XIX, cuando el militarismo llegó a su fin, pero sin modificar el carácter del raj como una autocracia. Esto era tan obvio que incluso un flagrante apologeta del imperio como Dodwell se fijó en «la forma despótica de gobierno mantenida por los ingleses en la India», hablando de sus compatriotas en el subcontinente como «déspotas ingleses».[108] Sin embargo, este gurú de la historiografía colonial seguía siendo fiel a sí mismo cuando escribe, al mismo tiempo,

---

106 Como ya hemos dicho anteriormente, la palabra «hegemonía» en nuestro uso se refiere a condiciones de dominación (D), de tal modo que en la composición orgánica de esta la persuación (P) supera a la coerción (C).

107 N. Maquiavelo, *The Prince,* Harmondsworth, Penguin Books, 1975, p. 99 [ed. cast.: *El príncipe,* Barcelona, Españas, 2012].

108 Henry Dodwell, *A sketch of the History of India 1858 to 1918,* Londres, Longmans Green, 1925, pp. 12, 13, 221.

sobre «el imperio de la ley, que el gobierno inglés había logrado establecer», un «imperio de la ley [...] que reemplaza al imperio de la fuerza como la base del Estado en el periodo posterior al motín.[109]

¿Pero, qué Estado de derecho es este? ¿Qué Estado de derecho, donde la ley siquiera remotamente se deriva de la voluntad de la gente, donde a los indios se les negó el derecho al voto durante la mayor parte del tiempo que duró el gobierno británico, a quienes solo se les permitió, durante sus últimos treinta años un sufragio restringido, que llevó décadas de lucha e incalculables cantidades de dolor físico y espiritual, para aumentar, entre la Ley de 1919 y la Ley de 1935, el censo (en una estimación inflada) del tres por ciento de la población adulta al catorce? ¿Qué Estado de derecho es este, donde la «ley», durante los primeros cien años del raj (de un total de ciento noventa), fue simplemente un cuerpo de órdenes ejecutivas, decretos, reglamentos; donde, durante los siguientes tres cuartos de siglo, todas las instituciones legislativas en los niveles de gobierno central y provincial estaban compuestas por autoridades oficiales nombradas y complementadas, durante un periodo relativamente corto, en el apogeo de la magnanimidad constitucionalista británica, por un puñado de indios elegidos sobre la base de un sufragio restringido? ¿Qué Estado de derecho, donde incluso la devolución del poder, promovida por la Ley de 1935 en su más alto grado de permisividad, dejó todas las decisiones estratégicas del gobierno del conjunto del país en manos de un ejecutivo central compuesto por un Virrey nombrado por Whitehall, sus propios desginados reclutados entre la burocracia colonial y una minoría elegida de dóciles indios y europeos? ¿Qué Estado de derecho, donde la ejecución de las leyes, hecha para la gente, pero no por ella, se caracterizaba, hasta finales del siglo XIX, por una doble norma, una para los blancos y otra para los nativos, y que durante el resto del gobierno británico, por una norma para la élite administrativa, británica e india, y otra para el resto de la población?

Preguntas como estas llevan a otra pregunta no menos importante: ¿cómo es que un historiador informado, como Dodwell y, de hecho, muchos otros intelectuales británicos bien informados, burócratas y políticos pudieron continuar hablando de un gobierno de la ley en la India colonial, cuando los hechos de la práctica colonial no apoyaban tal afirmación? Creo que la respuesta está en el penetrante poder de la ideología de la ley en el pensamiento político inglés. Esta deriva de un

---

109 Ibídem, pp. 221, 248.

supuesto aún más antiguo del sistema legal británico y de su superioridad en relación con todos los otros sistemas históricamente evolucionados del mismo tipo hasta la edad del capital. «El Estado de derecho» o el gobierno de la ley es el nombre que se le da a esa ideología por el sentido común en la política. En tanto amalgama de los aspectos institucionales y conceptuales de ese sistema, ha llegado a adquirir el prestigio de un código que media en todas las percepciones de conflicto civil. Se sigue que no hay nada en la configuración del poder que no se refiera a este código y que no sea expresado a través de él. Se establece, así, como ese impulso universalista de la cultura burguesa que se ha realizado a sí misma, tanto y tan bien, en la teoría y en la práctica de la ley en las condiciones de la metrópolis, como para adquirir el aura de «un logro cultural de valor universal» a los ojos no solo de los ingleses liberales y colonialistas como Dodwell, sino también de los radicales ingleses como E. P. Thompson, de quien se toman esas palabras.[110]

Constituye realmente un tributo a los efectos alucinatorios de la ideología que un desarrollo cultural de la burguesía limitado a una experiencia nacional particular deba ser considerado como un «logro de valor universal», tanto para los amigos de esa clase como para sus enemigos. Sin embargo, ni el alegato especial de Dodwell, cuando habla de un imperio de la ley que sigue al gobierno de la fuerza en el periodo posterior al motín, ni la ingenuidad de Thompson cuando trata sin éxito de deshacerse de las implicaciones metafísicas de su afirmación al permitir la manipulación de clase del gobierno de la ley,[111] pueden restar importancia al hecho de que la cultura burguesa impone un límite insuperable al colonialismo. Ninguno de sus nobles logros –liberalismo, democracia, libertad, Estado de derecho y otros—, puede sobrevivir al impulso inexorable del capital de expandirse y reproducirse por medio de una política de dominación colonial extraterritorial. Así, el colonialismo representa no solo la progenie histórica del capital industrial y financiero, sino también su Otro histórico.

*

Hubo algunos liberales indios en quienes la ilusión universalista tuvo poco o ningún efecto. Estaban entre los elementos más avanzados de la *intelligentsia*. Habían adquirido, por educación, una comprensión

110 E.P. Thompson, *Whigs and Hunters: The Origin of the Black A*ct, Londres, Allen Lane, 1975, p. 265 [ed. cast.: *Los orígenes de la ley negra,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2010].
111 Ibídem, pp. 258-269. Especialmente pp. 265-267.

del Estado de derecho como ideal, pero sabían por su propia experiencia como colonizados que este no funcionaba en la práctica colonial. Con esto en mente, diferían de la masa de sus compatriotas «sin educación» que aún no habían aprendido a evaluar el desempeño del Sarkar según esa norma ajena. Pero también diferían de sus equivalentes en Inglaterra. Porque, a diferencia de ellos, el liberal indio no nació de una tradición imbuida de la ideología de un Estado de derecho, ni fue este código el que empleó sistemáticamente para pensar y expresar sus nociones de poder. Se dio así cuenta rápidamente de la distorsión de ese mismo código en el gobierno del raj y lo interpretó como una reveladora diferencia entre la doctrina inglesa y el hecho anglo-indio. En este choque de percepciones entre el liberal como colonizador y el liberal como colonizado, tenemos otra demostración más del paralaje del poder; ya que el ángulo de visión dominante debe diferir del de los dominados: en cualquier observación del fenómeno D, siempre debe haber dos imágenes bastante diferentes de ese fenómeno que se obtiene de tal observación.

Por eso, no sorprende que la concepción de Dodwell sobre el Estado de derecho en la India deba diferir radicalmente de la opinión que tienen del raj dos liberales indios representativos. Uno de ellos, Rabindranath Tagore, vuelve sobre este tema una y otra vez en una serie de ensayos escritos entre 1893 y 1903.[112] Tagore escribe sobre las ilusiones de los primeros liberales: «Acabábamos de graduarnos y nos comprometimos a traducir frases extranjeras como igualdad, libertad, fraternidad, etc., al bengalí. Pensamos que Europa, con toda su destreza física, reconocía a los débiles como iguales en términos de derecho humano. Nosotros, los recién graduados, estábamos absolutamente abrumados y los considerábamos como dioses a quienes podríamos adorar todo el tiempo y quienes nos seguirían ayudando para siempre con su beneficencia».[113] Pero tales sentimientos resultaron ser equivocados. Los británicos se apresuraron en demostrar que, después de todo, no tratarían a los indios como iguales. Tagore cita ejemplos de arrogancia racista por parte de los blancos en sus transacciones sociales con los nativos y de discriminación racial por parte del régimen en el ámbito

---

112 Los cinco ensayos en esta serie utilizados para el presente argumento son: «Ingrajer Atamka» (1300), «Raja Proja» (1301), «Prasanga kathā» (1305), «Rajkutumba» (1310) y «Ghushaghushi« (1310). Los números entre paréntesis indican las fechas de publicación según el calendario bengalí. Todas nuestras citas son de *Rabindra Rachanaboli*, 12, pp. 838-868, 887-897.

113 Ibídem, p. 888.

judicial y otras áreas de la administración pública.[114] Acusa a los ingleses de actuar sobre la base de una moralidad «dividida justo en el medio (*dvikhandita*)»:

> De modo que les resulta muy difícil llegar a un juicio justo en casos de disputa entre sus propios compatriotas y otros. No es improbable que un inglés que no dudara en tratar de reducir a la población india golpeando, pateando o disparando sin ninguna provocación, sea considerado inocente como un cordero por su propia comunidad. En consecuencia, los ingleses no lo considerarían culpable de asesinato del mismo modo que lo sería un asesino nativo [...] Sentenciarlo a muerte en la horca se consideraría, por tanto, un asesinato legal.[115]

Y otra vez,

> para un inglés es bastante fácil golpear a un indio, y esto no solo porque sea físicamente fuerte [...] Esto se debe a que, en este caso, soy simplemente un individuo, mientras que él, un inglés, representa el poder del Estado. En un tribunal de justicia, seré juzgado como un mortal común y él como un inglés. Y si golpeo a un inglés, el juez lo consideraría como un ataque a la autoridad del Estado, que socavaría el prestigio inglés. Como resultado, no puedo ser juzgado por algo tan simple como un asalto común.[116]

Cuando Tagore estaba a punto de publicar el primero de esta serie de artículos, «Hablando con amargura», en 1893, Gandhi también estaba a punto de iniciar su carrera política en Sudáfrica. Allí, se dio rápidamente cuenta —de hecho, se vio obligado a darse cuenta— de cómo se violaban las promesas de la democracia burguesa en la práctica del imperialismo. «Mi vida pública comenzó en 1893 en Sudáfrica en un clima turbulento», recordó en el juicio al final del movimiento de no cooperación, casi treinta años después. «Mi primer contacto con la autoridad británica en ese país no fue feliz.

---

114 Ibídem, pp. 850-851, 856, 857.

115 Ibídem, p. 856.

116 Ibídem, p. 892.

Descubrí que como hombre y como indio no tenía derechos. Más correctamente, descubrí que no tenía derechos como hombre porque era un indio».[117]

Sin embargo, a diferencia de Tagore, a quien la arrogancia de los gobernantes ya lo había transformado de un liberal leal en un crítico nacionalista del raj, Gandhi tardó en deshacerse de sus ilusiones. Durante los siguiente veinte años, más o menos, todavía estaría dispuesto a otorgarle al imperialismo británico el beneficio de la duda y a explicar el racismo blanco en Sudáfrica como «una excrecencia de un sistema que era intrínseca y básicamente bueno».[118] Pero el sistema finalmente perdió la aceptación generalizada después de las atrocidades de Jalianwalabagh y la descarada manera en que fueron toleradas por las autoridades coloniales, tanto en la India como en Inglaterra. «El crimen de Punjab fue blanqueado y la mayoría de los culpables no solo quedaron impunes, sino que permanecieron en servicio, algunos continuaron obteniendo pensiones de los ingresos de la India, y en algunos casos incluso fueron recompensados».[119] Así, Gandhi, que ya había descrito la Rowlatt Act como «una ley diseñada para privar a las personas de toda libertad real», continuó denunciando: «la propia ley en este país» es «empleada para servir al explotador extranjero» y es «prostituida consciente o inconscientemente en beneficio del explotador».[120]

¡Tanto «gobierno de la ley» de Dodwell en la India colonial! ¡Tanto prestigio de «un logro cultural de valor universal»! Claramente su «universalidad» no resultaba obvia, incluso para los liberales de la población subyugada, quienes admitieron por su propia cuenta que habían comenzado con mucha fe en ello. Gandhi habló de la presunción y del autoengaño de los colonialistas y sus colaboradores nativos a este respecto:

> La mayor desgracia es que los ingleses y sus aliados indios en la administración del país no saben que están involucrados en el crimen [de usar la ley para fines de explotación colonial] que he tratado de describir. Estoy convencido de que muchos funcionarios ingleses e indios creen honestamente que están administrando uno de los mejores sistemas jamás diseñados en el mundo y que la India está progresando

117 Gandhi, *Collected Works*, vol. 23, p. 115.

118 Ibídem.

119 Ibídem, p. 16.

120 Ibídem, p. 17.

> de manera constante, aunque lenta. No saben que un sistema de terrorismo sutil pero efectivo y un despliegue organizado de la fuerza, por un lado, y la privación de todos los poderes de represalia o autodefensa, por el otro, han amargado a las personas y las han inducido en el hábito de la simulación. Este espantoso hábito se ha sumado a la ignorancia y la auto-decepción de los administradores.[121]

La crítica de Tagore fue aún más lejos. Atribuyó los defectos del sistema no tanto a «la ignorancia y el autoengaño de los administradores» como a las limitaciones de la propia cultura burguesa inglesa. Si los «angloindios» (término del siglo XIX para los británicos que viven y trabajan en la India) ignoraron en su conducta todas esas normas liberales e ideales democráticos, que apreciaban en su cultura metropolitana, dijo Tagore, fue porque habían sistematizado el sentido de la superioridad occidental en relación con los pueblos de Oriente en una filosofía política basada en las teorías de Herbert Spencer y otros. De acuerdo con esas teorías, las leyes de la evolución requerían un ajuste de los principios morales y políticos al nivel de cualquier civilización dada; de modo que la aplicación de los principios occidentales más avanzados a las sociedades no occidentales relativamente atrasadas, y muy diferentes de estas, podría ser perjudicial para su bienestar y desacreditar así a los propios agentes civilizadores. Tagore escribió: «La cuestión que quiero plantear es que existe una idea que está ganando terreno rápidamente en la India, así como en la propia Inglaterra, esto es, que los principios europeos son solo significativos para Europa. Los indios son tan diferentes que los principios de la civilización no son completamente adecuados para sus necesidades». Así, incluso el más eminente de los liberales indios, quien creyó en la universalidad de la cultura más que muchos de sus contemporáneos, no resultó decepcionado por el postulado universalista del liberalismo inglés. Antes bien, lo identificó como una pretensión de dialéctica cultural en el estatus de un lenguaje universal.

Lo que tal pretensión suponía, en la práctica colonial, era plantear el supuesto de la superioridad europea en el núcleo mismo del gobierno de la India. Suponía alejar a los gobernantes de los gobernados y generar entre los primeros un temor al aislamiento, que Cornwallis y Bentinck habían advertido, y que sus sucesores ahora intentaban superar mediante un despliegue de fuerza. El gobierno británico, escribió

121 Ibídem, pp. 117-118 .

Tagore con desesperación, parecía no reconocer que era bueno «tanto para el reino como para los gobernantes, que la administración debería estar tan libre de conflictos y antagonismos como fuera posible». Se refirió a las imágenes de Kipling de la India como un zoológico donde los nativos tenían que ser controlados por el látigo, combinado con «una promesa de que hubiera huesos en la comida e incluso un poco del afecto debido a las mascotas». Pero sería desastroso introducir «tales cosas como la ética, la amistad, la civilización, etc., en este tratamiento, ya que eso podría amenazar la vida del propio guardián». El gobierno colonial, concluyó, era «una mezcla de crueldad y arrogante afirmación de fuerza».

Según esta percepción, el imperio de la ley de Dodwell evidentemente no había llegado todavía, incluso treinta años después del Motín, y tampoco se avistaba treinta años después, cuando, como se señaló anteriormente, Gandhi pensó que era apropiado describir al régimen como un «sistema efectivo de terrorismo y un despliegue organizado de fuerza». Así, incluso en la estimación de los indios más «razonables», el colonialismo llegaba a ser una dominación sin hegemonía, esto es, D minada gravemente en su composición orgánica por la disolución del elemento P. Nada podría atestiguar más el fracaso de la cultura burguesa metropolitana en la formación de la estructura de la autoridad en el imperio indio de Gran Bretaña que su propio contenido.

La fabricación de una hegemonía espuria

Una de las consecuencias de ese fracaso ha sido inhibir la «homogeneización» del dominio de la política. En condiciones de dominación sin hegemonía, la vida de la sociedad civil nunca puede ser completamente absorbida en la actividad del Estado. Por eso, las formas políticas precapitalistas, en las cuales el dominio no necesita ni obtiene hegemonía, se caracterizan por lo general por la coexistencia de varias culturas, de las cuales la cultura del grupo gobernante es solo una, incluso si es la más fuerte. De este modo, como nos dice Kosambi, durante la larga era del feudalismo indio, sus modos culturales tuvieron que aprender a convivir con los de las formaciones sociales de cazadores y recolectores históricamente precedentes, todavía activas. Igualmente importante es que este compromiso fue racionalizado por la cultura dominante de tal manera que le dotó de la apariencia de fenómeno o entidad universal, eterna, o de algún otro fenómeno o entidad suprahistórica. La triunfante cultura brahmánica del feudalismo tardío, inscribió el *yajña* védico

pastoral en los Dharmasastras como una tradición atemporal, adoptó una gran cantidad de deidades locales primitivas y las transformó en imágenes de un panteón hindú supra-local; en todas partes «el Brahmin, escribía *purāṇas* para hacer respetables los ritos aborígenes».[122]

Incluso la burguesía, en el curso de su lucha por el dominio en Europa occidental, convirtió en virtud acomodar a sus rivales con tácticas ideológicas del mismo tipo: «Por ejemplo, en una época y en un país donde el poder real, la aristocracia y la burguesía compiten por el dominio y donde, por lo tanto, la dominación es compartida, la doctrina de los poderes demuestra ser la idea dominante y se expresa como una "ley eterna"».[123] En esas palabras los autores de *La ideología alemana* señalaron cómo una burguesía en ascenso pero todavía inmadura trataba, hace cien años, de hacer aparecer su fracaso en lograr la supremacía como un principio constitucional válido para todos los tiempos. Desde nuestra propia posición, en la última década del siglo XX, ahora es posible ver hacia atrás a esa misma burguesía que, habiendo alcanzado la mayoría de edad, ha establecido su dominio hegemónico en la Europa metropolitana y que se expande como un imperio colonial solo para darse cuenta de que el dominio sobre sus súbditos asiáticos debe descansar, ¡qué pena!, más en la fuerza que en el consentimiento. En su intento por disimular su fracaso en hacer que la dominación esté investida de hegemonía en su proyecto colonial, ha recurrido de nuevo al conocido truco universalista.

Pero esta vez había una diferencia. A diferencia de la fase anterior, el universalismo ya no era una señal de avance real, sino simplemente un gesto que se hacía a un triunfo pasado. Se trata de una nostalgia que se alimentaba del logro histórico de la burguesía en su juventud, cuando todavía se podía considerar que al actuar por su interés particular actuaba por el interés general, y cuando el Estado-nación, puesto a trabajar como instrumento de la voluntad de su propia clase, aún podía aparecer como una encarnación de la voluntad popular como un todo. En otras palabras, el sentido embriagador de la dominación bendecida con hegemonía persistió durante un tiempo, incluso después de que el momento de gloria hubiera pasado y se transformó, por reflexión, en un atributo universal y casi trascendental del poder burgués, válido

122 Kosambi, *Culture and Civilization,* p. 51.

123 Marx y Engel, *Collected Works*, vol. 5, p. 59.

para todos los tiempos y lugares. Desde esa abstracción no había más que un pequeño paso para conceptualizar su último «logro» histórico, que es el colonialismo, también como hegemónico.

Fue la historiografía, más que cualquier otro conocimiento burgués, la que más contribuyó a la fabricación de esta hegemonía espuria. «Es el Estado lo que primero proporciona un contenido», dijo Hegel, «que no solo se presta a la prosa de la historia sino que en realidad ayuda a producirla».[124] La verdad de esta observación está plenamente confirmada por la complicidad entre la formación de un Estado colonial en la India y la producción de las historias coloniales del raj. Estas historias se dividen aproximadamente en dos tipos. La primera corresponde a la fase inicial mercantilista del poder británico en el subcontinente. Expresada en el lenguaje de la coerción, enfatiza el momento de la conquista en lugar del orden. Alexander Dow, «Teniente Coronel en el Servicio de la Compañía», testimonia verdaderamente la inspiración de la pluma, derivada de la espada, en este género en particular, cuando dedica uno de sus ejemplos más representativos, *The History of Hindostan* [La historia del Indostán] al rey de Inglaterra: «El éxito de las armas de su majestad ha abierto el Oriente a las *investigaciones* de los curiosos».[125]

Los trabajos de muchos otros escritores del periodo —Verelst, Bolts, Scrafton y Grant— por nombrar algunos de los más conocidos, son testigos de esta colaboración explícita entre las armas y la investigación. Refutan, anticipadamente, el intento que se iba a realizar más tarde por parte de muchos comentaristas de representar la historiografía británica como un esfuerzo curricular dirigido a educar a los indios en los valores liberales. El objetivo de la historiografía mercantilista era simplemente educar a la Compañía de las Indias Orientales. Al investigar la relación entre el gobierno y la propiedad de la tierra en el periodo precolonial, querían equipar a la Compañía con un conocimiento que ayudara a extraer la mayor cantidad posible de ingresos de los territorios conquistados y a utilizarlos para financiar su comercio marítimo.

La mayoría de estos escritores fueron bastante cándidos sobre su motivación política, tal y como atestiguan las prescripciones administrativas que figuraron tan prominentemente en cada ejercicio de este tipo. La concentración, en tal escritura, en el elemento coercitivo del dominio también hace que haya una objetividad que raramente se halla

---

124 Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History...* p. 136.

125 Alexander Dow, *The History of Hindostan,* Londres, J. Murray. 1792, 3ª ed., énfasis añadido.

en el discurso colonial de las generaciones posteriores. No afectados todavía por el lenguaje de la Mejora, por lo tanto, no preocupados por promover ningún afecto de los conquistadores hacia los conquistados, mantienen una distancia considerable respecto de estos últimos. Bajo esa perspectiva, las características físicas de la tierra adquirida por la espada se muestran tan claramente como lo hacen los detalles del paisaje cultural, las religiones, las costumbres, los modales, y así sucesivamente, de las personas subyugadas por la espada. En ambos casos se trata de observar un conjunto de objetos. En todo este género, por lo tanto, la antropología exuda una autoconfianza que corre paralela a la de la política, complementándola. Es la confianza del colonizador en su doble función de conquistador y académico.

*

La historiografía colonial superó tal preocupación mercantilista a finales del siglo XVIII y adquirió, en las siguientes dos décadas, una nueva imagen que se ajusta a los requisitos del capital británico en la era del industrialismo y a aquellos de la política metropolitana en la «Era de la Mejora». Esta orientación fue iniciada, de manera bastante paradigmática, por el filósofo utilitarista James Mill, cuya *History of British India* [Historia de la India británica] publicada en 1818, le valió la fama como «primer historiador de la India».[126] Expresión de la opinión contemporánea, tal apodo significaba una devaluación radical del género producido antes que él por los funcionarios de la Compañía. Lo más significativo es que indexó un prejuicio europeo del siglo XIX según el cual se decía que la India precolonial no tenía historia, y por lo tanto, el «primer historiador de la India» tenía que ser inglés.

Ese prejuicio se expresa en su forma más sistemática y sofisticada en la filosofía del contemporáneo alemán de Mill, Hegel. La historia, «la historia real», tal y como este expresó, presuponía la existencia del Estado;[127] ya que «una comunidad en proceso de unirse y elevarse a sí misma a la posición de Estado requiere de mandatos formales y leyes», y «por lo tanto, crea un registro de su propio desarrollo [...] en el que Mnemosyne, en beneficio del objetivo perenne que subyace a la forma actual y la constitución del Estado, se ve obligada a conferir una memoria duradera». Pero, en la India, la sociedad estaba «petrificada en determinaciones naturales, esto es, el sistema de castas». En tanto «orden basado de manera firme

126 Alexander Bain, *James Mill: A Biography,* Nueva York, A. M. Kelley, 1967, p. 178.
127 Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, p. 134.

y permanente en la naturaleza», carecía de un «fin último en forma de progreso y desarrollo». Un organismo no dotado de «ningún recuerdo inteligente, de ningún objeto digno de Mnemosyne», estaba a la deriva sin «un propósito fijo [...] digno de historia».[128]

Sin Estado, sin historia. La congruencia de estos dos negativos medió, para Hegel, la contradicción entre naturaleza y cultura, entre Chronos y Zeus:

> Una nación solo ingresa en la historia mundial en la medida en que su elemento fundamental y su objetivo básico han incorporado un principio universal; solo entonces su espíritu es capaz de producir una organización ética y política [...] De este modo, los griegos hablan del dominio de Cronos o del Tiempo, que devora a sus propios hijos (es decir, las obras que él mismo ha producido): [...] solo Zeus, el dios político [...] pudo controlar el poder del tiempo; lo hizo creando una institución ética consciente, es decir, produciendo el Estado.[129]

Por supuesto, Zeus defendió a la burguesía, y la teoría del Estado de Hegel celebró su concepto histórico de una forma apropiadamente mítica en un momento en que aún jugaba a ser el «dios político» en Europa, demoliendo los restos de un antiguo orden absolutista y sustituyéndolo por nuevas repúblicas. Pero el desarrollo de esa clase estaba lejos de ser uniforme, y en consecuencia, el republicanismo fue, para el proyecto de la burguesía continental más joven, lo que la misión civilizadora fue para el proyecto colonial de su par más antigua y expansionista en Inglaterra. El «elemento fundamental y el objetivo básico» de ambos proyectos «encarnaba un principio universal» que, sacado de su envoltura metafísica, podía reconocerse claramente como nada más que la tendencia universalizadora del capital que hemos analizado antes.

El entusiasmo político de Hegel encontró así su complemento en la arrogancia con la que Mill denunció, en su *Historia,* una parte sustancial del pasado precolonial de la India como bárbaro. Sin embargo, aun cuando Hegel argumentó que la India no tenía historia debido al estancamiento en su desarrollo social, aún podía escribir con admiración acerca de «este país, tan rico en logros espirituales de una calidad

128 Ibídem, pp. 136-137.

129 Ibídem, p. 145.

verdaderamente profunda».[130] Para James Mill, sin embargo, todo era cuestión de un desarrollo mental detenido. «Está permitido en todo caso que no haya composición histórica en la literatura de los hindúes», observó; «no habían llegado a ese punto de madurez intelectual, en el cual el valor del registro del pasado para la orientación del futuro comienza a entenderse».[131]

Los prejuicios anti-indios de Mill en su *History of British India* han sido señalados y criticados. Pero todo lo que se ha escrito para refutar sus errores sobre los hechos y sus fallas de juicio deja aún sin respuesta una pregunta crucial: ¿qué hay en la lógica de ese trabajo que *requiere* la inclusión de una serie de capítulos de denuncia del hinduismo? Difícilmente se encuentra algo en la narrativa que haga necesaria tal digresión. El trabajo comienza con una narración de los esfuerzos iniciales realizados por los ingleses para navegar hacia Oriente con el fin de adquirir una base comercial. Sin embargo, en lugar de continuar hasta la batalla de Plassey, el autor se detiene abruptamente en 1711 con la fundación de la Compañía de las Indias Orientales, y dedica todos los Libros II y III a un estudio retrospectivo de la India antigua y medieval.

Su justificación de este procedimiento, como se indica al final del Libro I, se deriva aparentemente de la necesidad que él creía que tenían los lectores a fin de obtener información de los antecedentes antes de entrar al tema principal de su trabajo, esto es, la instauración del dominio británico en el subcontinente.[132] Con este propósito, el preámbulo de la obra ya había anunciado su intención «de exhibir una vista lo más precisa posible del carácter, la historia, los modales, la religión, las artes, la literatura y las leyes de las personas extraordinarias con las que se había iniciado así esta relación; así como de las circunstancias físicas, el clima, el suelo y las producciones del país en el que estaban».[133] Sin embargo, tal y como su biógrafo, Alexander Bain, ha señalado: «Esta última parte [...] no tiene un capítulo expresamente asignado, y apenas es perceptible en parte alguna».[134] Lo que se nos ofrece, en cambio, es una disertación sobre la antigua cultura hindú, que ocupa todo el Libro II, seguida de un relato histórico que comienza con los gaznavíes

130 Ibídem, p. 136.

131 James Mill, *The History of British India,* Londres, J. Madden, 1840, 4ª ed., vol. 2, p. 67.

132 Ibídem, vol. 1, pp. 152-153.

133 Ibídem, vol. 1, p. 2.

134 Bain, *James Mill*, p. 176.

y termina con los mogoles en el Libro III. No hay nada en las partes posteriores del trabajo que no pueda entenderse sin la ayuda de esta introyección. Se puede decir, por el contrario, que estos dos libros son positivamente inútiles en un aspecto importante: por interesantes que sean, rompen la narrativa y, por lo tanto, socavan la concentración del lector en el tema en cuestión de las relaciones de Gran Bretaña con la India desde el siglo XVI con el que comienza *History*.

¿A qué propósito servía, entonces, esta gran disgresión? Sirvió al propósito abiertamente didáctico anunciado por Mill desde el principio. «El tema forma una entera y altamente interesante parte de la *British History»;* escribe:

> Y es casi imposible que el asunto se haya reunido por primera vez, sin ser instructivo [...] Si el éxito correspondió a los deseos del autor, este debería arrojar luz sobre un estado de la sociedad curioso y normalmente mal entendido; sobre la historia de la sociedad, que en el compás de su obra se presenta en casi todas sus etapas y todas sus formas; sobre los principios de la legislación, en relación con los cuales tiene tantos experimentos importantes que describir; y sobre los intereses de su país, en relación con los cuales, en gran medida, sus compatriotas han permanecido en la ignorancia.[135]

Nada parecido a esto podría haber sido escrito por un historiador mercantilista. La perspectiva había cambiado: ya no era la de un conquistador, sino la de un legislador. El autor se había propuesto dar a la India un gobierno administrado de acuerdo con los principios de la utilidad. Habló, por lo tanto, en el lenguaje de la Mejora en vez del lenguaje del Orden. Fue un hijo de su tiempo que buscaba un sitio para sus reformas en Oriente, y se mantuvo, en este sentido, en una línea de sucesión directa de Pattullo, quien, en la década de 1770, había soñado una utopía fisiocrática en su plan para la *mejora* de los territorios recién conquistados de Bengala.

El cambio en la fuente de inspiración, de los filósofos franceses a un «radicalismo filosófico» muy inglés, no había hecho aparentemente nada para cambiar la necesidad del visionario de una *tabula rasa* en la que inscribir sus «principios de legislación». En la segunda década

135 Mill, *History*, vol. 1, pp. 2-3. Énfasis añadido.

del siglo XIX, ya no podía esperar, no obstante, continuar, como su precursor de hacía cincuenta años, bajo el inocente supuesto de que la reforma india era simplemente una cuestión de llenar un vacío oriental mediante «experimentos importantes» de invención occidental. Para el discurso utilitario era imperativo, por lo tanto, crear un vacío, ya que no había uno. En consecuencia, la estrategia textual del autor requería que la antigua cultura nativa de los colonizados fuera demolida, tanto por razones intelectuales como morales, para que luego pudiera plantear su propio sistema en ese espacio vacante.

Esta demolición fue un acto de violencia espiritual. Se trataba de privar a los súbditos de su pasado, lo que era uno de los principales medios de su autoidentificación. También preparó el terreno para una sustitución: la *mala* historia hindú podría ser ahora reemplazada por una *buena* historia en proceso de formación bajo los auspicios coloniales. A este fin, el registro del periodo intermedio de unos quinientos años se movilizó de tal manera que el componente islámico de la cultura india resultara cómplice del colonialismo. Todo el Libro III de la *Historia* de Mill estaba dedicado a esta táctica. Sirvió, en primer lugar, para demostrar la inferioridad absoluta de los hindúes respecto de los musulmanes en todos los aspectos. (Esta fue la función del capítulo 5 del Libro III de *Historia*.) El contraste tenía obviamente la intención de justificar la reducción de la cultura hindú a la nulidad, como ya se hizo en las partes anteriores del trabajo. Pero también estaba destinado a apoyar el diseño del autor dirigido a «arrojar luz [...] sobre la historia de la sociedad [...] en casi todas sus etapas...».

Los musulmanes que llegaron a la India inicialmente como invasores de Asia occidental, escribió, «habían alcanzado, de hecho, una etapa de civilización más alta que la de los hindúes».[136] Había que preguntarse, por lo tanto: «¿Con un gobierno moldeado y conducido de manera amigable con las propiedades de la civilización persa, en lugar de un gobierno moldeado y dirigido de acuerdo con las propiedades de la civilización hindú, la población hindú de la India perdió o ganó?»[137] La respuesta fue, por supuesto, «que la naturaleza humana en la India ganó, y ganó muy considerablemente, al pasar de un gobierno hindú a un gobierno mahometano».[138] De esto se sigue, por lo tanto, que

136 Ibídem, vol. 2, p. 479.

137 Ibídem, vol. 2, p. 484.

138 Ibídem, vol. 2, p. 485.

la naturaleza humana ganaría aún más si el país fuera gobernado por conquistadores aún más civilizados que los musulmanes. Los británicos eran tales conquistadores; ya que el musulmán, superior al hindú, sin embargo, estaba todavía muy por debajo de los británicos en la escala de la civilización. «[El mahometano] se parece más a nuestros propios antepasados semicivilizados», escribió Mill en un arrebato de alabanza.[139] Para tener una medida de su fe en los beneficios del gobierno británico en la India, simplemente hay que leer «Europa» en lugar de «Asia occidental», «cristiano» en lugar de «mahometano», «civilización británica» en lugar de «civilización persa» y raj en lugar de «gobierno mahometano» en las observaciones mencionadas anteriormente.

La sustitución de la cultura india por el colonialismo se completó, de este modo, en dos movimientos sucesivos: la abolición de la histórica cultura de los hindúes, seguida de la superación de la de los musulmanes. En conjunto, estos dos movimientos equivalieron a una eliminación de todo el pasado precolonial de nuestra gente, que luego fue compensado con el regalo de una nueva historia: una historia recortada, con el Estado colonial como tema. De ahí en adelante, la historia del subcontinente, al igual que su mapa, se pintaría de rojo, con todo su pasado desde la batalla de Plassey asignada a la rúbrica «Historia de la India británica». De aquí en adelante, la anexión británica del territorio del sur de Asia tendrá su complemento espiritual en una apropiación británica del pasado de la gente colonizada, que permite que toda la historiografía colonial se guíe por la afirmación de Mill: «*El tema forma una parte completa, y muy importante, de la Historia británica*».[140]

Pero tal y como el mismo Mill había insistido a lo largo de su trabajo, la India era completamente diferente de Gran Bretaña en todos los aspectos; en religión, modales, civilización, idioma, de hecho, en cada detalle cualitativo. ¿Cómo, entonces, podría una de estas dos entidades disímiles formar parte de una porción de la otra? Solo en términos del linaje de poder, es decir, en términos del estatus, función y actividad del Estado colonial como descendiente del Estado metropolitano y vehículo de su voluntad.

---

139 Ibídem, vol. 2, p. 517.

140 Ibídem, vol. 1, p. 2. Énfasis añadido.

Después de esto, el discurso de la historia estaría obsesivamente preocupado por «el carácter y la tendencia de esa especie de relación entre partes en la que se había ubicado a la madre patria y sus dependencias orientales»[141] y, en consecuencia, representaría la vida del colonizado solo como un momento en la trayectoria del Estado metropolitano.

Nótese, sin embargo, que se suponía que este Estado no debía gobernar (como lo harían los mercantilistas) por la espada, sino por la civilización, no por la fuerza sino por medio del consentimiento. Pero como el régimen, en tanto autocracia, recurría muy poco al consenso, ambas medidas de persuasión legisladas por Mill, a saber, cultura y gobierno, brillaban por no haber echado raíces de una profundidad significativa entre la población desheredada y marginada. La cultura liberal apenas logró penetrar más allá de la corteza superior de la sociedad india, mientras que el ideal del gobierno liberal persistió solo como un canto ocioso y vacío hasta el final del raj. Esta contradicción entre el principio utilitario y el desempeño «anglo-indio», tan sintomático del fracaso de la burguesía metropolitana a la hora de configurar el dominio con hegemonía en su imperio indio, irrita a la historiografía colonial como un signo ineludible de mala fe: desde la publicación de la *History of British India*, James Mill & Sons han pretendido escribir la historia de India mientras escribían, de hecho, la historia de Gran Bretaña en su carrera en el sur de Asia.

La mala fe de la historiografía

Hay dos lenguajes en los que típicamente se expresa esta mala fe. Ambos derivan de la filosofía política de la Mejora. Uno de ellos es cultural, y su función es documentar y mostrar el registro del gobierno colonial como una fuerza civilizadora. El raj, argumenta, introyectó los valores liberales occidentales y, por lo tanto, ayudó a promover la reforma social, combatir la superstición y, en general, a elevar el nivel de la cultura nativa.

Esta afirmación, que una vez fue el elemento básico de los libros de texto escolares en todo el subcontinente, subestima el fracaso del liberalismo a la hora de superar la resistencia de las costumbres y los sistemas de creencias feudales arraigados, así como los compromisos impuestos por estas a los intentos elitistas oficiales y no oficiales de reforma social. Se

141 Ibídem.

trata, por encima de todo, de una visión bastante parcial de la historia, en la medida en que ignora la necesidad de reforma de una gran parte de la sociedad india, donde muchos movimientos autónomos subalternos, no afectados por la influencia occidental, se enfrentaron al sistema de castas, el dominio de clase, étnico y, en menor medida, sexual.

En cualquier caso, el tema de la misión civilizadora comenzó a perder su credibilidad a medida que la trayectoria histórica del colonialismo fue evaluada de forma cada vez más crítica por la población sometida. Para esta última, los beneficios de la reforma social oficialmente patrocinada parecían verse cancelados por la agravación de lo que se creía era una casta oficialmente diseñada y un conflicto comunal dirigido a mantener la división de los nativos a fin de perpetuar el gobierno extranjero. Este escepticismo, combinado con un orgullo nacionalista que se negó a dar por sentada la superioridad occidental en la cultura, obligó a la historiografía a desplazar su énfasis de la reforma a la educación, en tanto componente principal del don espiritual ofrecido por Gran Bretaña a la India.

La educación siempre había ocupado un lugar destacado en la agenda del colonialismo. En el siglo XVIII, Philip Francis la había considerado como un programa de instrucción en inglés para inducir a los indios a «cualificarse para el empleo»,[142] es decir, para que actuaran como engranajes en la rueda de la administración colonial. Macaulay, en el siguiente siglo, la prescribió como un nutriente para las mentes nativas que habían subsistido durante demasiado tiempo con una pobre dieta de supersticiones indígenas. Pero a medida que la oposición al raj creció más y más, expandiéndose durante sus últimos cincuenta años y la política llegó a ser de importancia capital en la cultura india moderna, el énfasis en los usos burocráticos e intelectuales de la educación fue reemplazado, en la historiografía colonial, por su valoración como instrumento de entrenamiento político. Así, Dodwell, en 1936, podía decir que la educación occidental llevaba a los indios a «nuevas concepciones políticas», a instituciones políticas «que nunca habían conocido, salvo en formas embrionarias olvidadas hace mucho tiempo», a «una concepción de la ley plenamente no familiar», «al imperio de la ley [...], una realidad grave en lugar de un ideal, [según el cual] cada sujeto

142 Guha, *A rule of Property...*, p.165.

tenía derecho (según muchos autores políticos) a derechos políticos». Y por encima de todo, el nacionalismo «nació y se crió», según él, «bajo el estímulo de la educación occidental».[143]

Años después, en la era poscolonial, la educación y la política se conectaron de manera muy similar en la historiografía colonial, en la voz de un académico de Cambridge, Anil Seal. El «problema general» señaló, en su monografía sobre la emergencia del nacionalismo indio, fue el de «cómo comenzó la política moderna en la India», y continuaba luego con su tesis: «La educación fue uno de los principales *determinantes* de estas políticas, y su génesis está claramente vinculada con aquellos indios que habían sido educados por métodos occidentales».[144] La idea de Mill de reducir la historia india a una «parte de la historia británica» se realizó de este modo en la reducción de la política india a la educación de estilo occidental.

*

El absurdo de tal reducción es obvio. Si fuera cierto, no quedaría nada de la política india, excepto la suma de las actividades políticas de «graduados y profesionales en las presidencias». Incluso Seal, que en su momento presentó esa tesis con mucho brío, llegó a ver sus deficiencias, se retractó, y la reemplazó por otra interpretación, desgraciadamente igualmente elitista. La «génesis» y los «determinantes» de la política ya no se buscaban en la educación; en la nueva versión, estaban situadas en el gobierno, el segundo lenguaje, también derivado de Mill, en el que la mala fe de la historiografía colonialista se manifestaría a partir de entonces. «Nuestra hipótesis» escribió Seal, «es que la estructura del gobierno imperial puede proporcionar una pista acerca de cómo se desarrolló la política india».[145]

Lo que quiere decir «la estructura del gobierno imperial» es aquí el complejo de organizaciones, actividades y discursos formados por una cadena de mando que se extiende desde Whitehall hasta los puestos más bajos de la autoridad británica en el subcontinente, la burocracia con sus reglas, órdenes y horarios, todos los niveles de las instituciones oficialmente patrocinadas desde el gobierno central al local, como

143 H. H. Dodwell, *India,* Bristol, Arrowsmith, 1936, pp. 188-189, y capítulo 7 en general.

144 Anil Seal, *The Emergence of Indian nationalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 16.

145 Anil Seal, «Imperialismo y nacionalismo en la India» en John Gallagher, Gordon Johnson y Anil Seal, *Locality, Province and Nation,* Cambridge, Cambridge University Press, 1973, p. 6 y n. 4.

también las leyes y decisiones ejecutivas adoptadas por ellos y las medidas prácticas empleadas para implementarlas. Tomadas en conjunto, representan el conjunto llamado administración colonial.

La modalidad de la historiografía que se ocupa principalmente de este conjunto es la historia administrativa. Uno de sus mejores ejemplos, una colección de ensayos sobre el sur de la India, ha sido descrito por David Washbrook (quien ha explicado las implicaciones de esta «hipótesis» de forma más acabada que cualquier otro académico) como un «intento de esbozar las principales instituciones administrativas del sur de la India y mostrar cómo influyeron en el desarrollo de las organizaciones políticas».[146] Esto, suprimido el nombre de la región, se aplicaría al género en su conjunto. Pero lo realmente sorprendente de este ejercicio es la afirmación de novedad por parte del autor. De acuerdo con el autor, «se ha abierto una brecha entre los historiadores administrativos y los historiadores políticos», una brecha que, presumiblemente, la historiografía de Cambridge ha identificado, y en la cual ha establecido sus puentes. Y para dejar al lector sin ninguna duda acerca del alcance de este logro, se dice que «en sus primeras etapas de desarrollo, la historia política moderna no ha tenido que considerar la administración».[147] En otras palabras, gracias a la intervención de este grupo particular de académicos, la historiografía ha alcanzado finalmente su mayoría de edad.

La verdad, contrariamente a esta afirmación, es que la historia administrativa se había desarrollado como un género de historiografía casi desde el comienzo del gobierno colonial, y nunca había sido más que una parte integral de la historia política. En la naturaleza misma del Estado colonial, estaba que la cuestión de la administración ocupara un lugar destacado en sus primeros informes. En tanto autocracia originada en la conquista y que gobernó sobre una población extraña, casi siempre por la espada, durante los primeros cincuenta años, el temprano Estado colonial no tenía otro medio que su aparato administrativo para registrar, medir y evaluar su propia articulación. Impuesto de forma externa a la población del subcontinente, es decir, al no haber surgido de una agitación de la propia sociedad nativa, este Estado estaba completamente divorciado de la vida política de sus súbditos. Los

---

146 David Washbrook, «Introducción» en C. J. Baker y D. A. Washbrook, *South India: Political institutions and Political Change, 1880-1940,* Delhi, Macmillan, 1975, p. 1.

147 Ibídem. Para una serie de afirmaciones sobre la superioridad de la historiografía de Cambridge, véase Washbrook, «Introducción», pp. 1-19 y D.A. Washbrook, *The Emergence of Provincial Politics: The Madras Presidency, 1870- 1920,* Nueva Delhi, Viku Publishing House, 1977, pp. 1-8.

vínculos con la élite nativa, que los estudiosos de Cambridge han estado tan preocupados por describir, aún no se habían formado. En esa fase de autoabsorción, el colonialismo quedó atrapado en una reflexividad en la que todos sus estímulos políticos se dirigieron de manera singular a su propia administración (entendida, en este contexto, como la suma de todas las transacciones entre los órganos en desarrollo del Estado), emparejada por una respuesta directa y no mediada de este último. De forma consecuente, en esta etapa inicial, no había historia política que no se leyera como historia administrativa, y viceversa.

Esta es una condición de la historiografía con la que todos los estudiantes del temprano gobierno británico de la India están muy familiarizados. Simplemente se tiene que recurrir a las *Considerations on Indian Affairs* [Consideraciones sobre los asuntos indios] de William Bolts (Londres, 1772) o *View of the rise, Progress and Present State of the English Government in Bengal* [Perspectiva sobre el auge, progreso y presente del Estado del gobierno inglés en Bengala] de Harry Verelst (London, 1772) para darse cuenta de lo difícil que era hablar sobre la política del colonialismo sin estar directamente involucrado en una discusión sobre la administración de los territorios de la Compañía. También se puede tomar el caso muy diferente de *An Inquiry on the Nature of Zemindary Tenure in the Landed Property of Bengal* [Una investigación sobre la tenencia de la propiedad de la tierra de los zamindares de Bengala] de James Grant (Londres, 1790). Escrito como contribución al debate en curso sobre la administración de las rentas de la tierra, se convirtió en un tratado sobre la relación entre el Estado y los magnates terratenientes en los tiempos precoloniales y sus implicaciones para la Compañía de las Indias Orientales, en tanto régimen que le sucedió.

La política y la administración se expresaron fácilmente en las obras históricas de estos primeros colonizadores, porque ambas esferas no se habían diferenciado dentro de lo que todavía era, en general, un proyecto mercantilista depredador, recaudador de tributos y de acumulación primitiva. Incluso más tarde, cuando el dominio colonial maduró en un vehículo de intereses industriales y financieros metropolitanos, su composición orgánica, a pesar de algunas variaciones en las magnitudes de sus elementos constitutivos C y P, no se alteró de manera suficientemente radical como para separar la política y la administración. En otras palabras, el Estado colonial siendo lo que era, es decir, dominación sin hegemonía, debía tener a su administración firmemente sujeta a la política; por consiguiente, no resultaba necesario que en su propio discurso la historiografía desarrollara

una distinción modal entre política y administración. Esta superposición está ampliamente documentada en textos históricos modernos, a todos los niveles, desde el más profundo, como en el penetrante análisis de Firminger de la relación entre soberanía y Diwani en su magistral *Introduction to the Fifth Report* [Introducción al Quinto Informe] (Calcuta, 1917), hasta el más banal, como en los manuales escolares del periodo de entreguerras, donde la historia política fue invariablemente redactada como el registro administrativo de virreyes y lugartenientes.

La noción de una brecha entre la historia administrativa y la política tiene, por lo tanto, poco que la respalde, ya sea en la historiografía o en cualquier teoría política inteligente del colonialismo. La novedad del enfoque de Cambridge no radica pues en que haya maridado la historia administrativa y la historia política, ya que estos dos modos estaban indisolublemente vinculados en una especie de matrimonio sanatan hindú, según el mismo sistema al que se referían. En el intento de los académicos de Cambridge de limpiar la mansión de la historiografía elitista, se reconoce un rechazo de algunos de sus accesorios y de sus desgastados muebles, así como un intento de dotarles de nuevo brillo. El trabajo, lo digo con genuina admiración, ha sido realizado de forma brillante. Debe su lustro y su acabado no solo a la sofisticación de la artesanía, sino a la química de la pintura. Se trata del viejo argumento colonial rejuvenecido por una nueva fórmula de poder.

La política, en este nuevo enfoque de Cambridge, no resulta diferente, aunque ahora se reniegue de ella, de la vieja tesis fundamental de la misma escuela en un sentido clave: se sigue tratando de una cuestión de estímulo imperialista y respuesta nativa. Sin embargo, el estímulo, en esta versión, no se presenta bajo la forma de la cultura o la educación sino del gobierno. ¿Cómo trabaja el estímulo gubernamental? De dos maneras. En primer lugar, prepara a los súbditos en el uso de las instituciones del gobierno colonial; recompensa a los aprendices con valores materiales y espirituales (que van desde los trabajos y el agua del canal hasta la caballerosidad y los valores liberales), generando entre ellos tanto una competencia por los premios disponibles como un sentido compartido de colaboración con el raj. Segundo, el estímulo funciona a fin de alentar a los nativos a replicar las instituciones de gobierno mediante la creación de instituciones propias (llamadas «asociaciones» por Seal) y a desarrollar, en ese proceso, un escenario no oficial consecuente en el que todos, a su vez, serán modelados por el procedimiento institucional, el sistema de recompensas y los nexos patrón-cliente

de la arena primaria y oficial. La suma de las relaciones, actividades y discursos generados por el estímulo gubernamental por estas dos vías es lo que constituye la política, de acuerdo con la versión actual de la historiografía de Cambridge.

Aprecio este modelo por su coherencia y su lucidez. Supone una gran mejora con respecto de los modelos previos (ruido de sables y misión civilizadora) de la historiografía colonial, que han constituido, de uno u otro modo, la influencia dominante en la enseñanza y la investigación hasta el momento. A pesar de la pedantería y la mezquindad artificial de algunos de sus practicantes, esta historiografía, en su mejor versión, tiene mucho que enseñarnos sobre el colonialismo como sistema político y como influencia intelectual persistente en la era poscolonial. Pero con toda mi admiración por este modelo en tanto ejemplo negativo, rechazo esta historiografía como un síntoma evidente de mala fe. No es lo que pretende ser. Su preocupación no es para nada la historia de la India. Su objetivo es escribir la historia de la India, después de Mill, como «una parte de la historia británica». Como tal, constituye una expropiación, una violencia.

*

El sujeto de esta historiografía colonial es el imperio. A su instrumento, el gobierno imperial, se le atribuye la iniciativa que define la estructura y el movimiento de la política. Los colonizados, según esta tesis, no tienen voluntad propia. Simplemente encajan dentro de un marco hecho por los gobernantes para ellos. La metáfora es la de Seal: «Los británicos construyeron el marco; los indios encajaron en él».[148] De acuerdo con este punto de vista, la respuesta india a la iniciativa imperial se considera totalmente imitativa. Tal y como Gallagher planteó: «El impulso del gobierno había vinculado mucho más estrechamente los ámbitos local y provincial de la política; y la tendencia general entre los políticos indios, constitucionalistas o no, consistió en reaccionar ante esta iniciativa copiándola».[149] La fuerza de este argumento consiste en reducir el nacionalismo indio a un mero eco del imperialismo, de acuerdo con Seal, o como Gallagher sugirió, a su descendencia.[150]

---

148 Seal, «Imperialismo y nacionalismo»..., p. 8.

149 John Gallagher, «Congress in Decline: Bengal 1930 to 1939» en Gallagher (*et al.*), *Locality, Province and Nation*, p. 270.

150 «El imperialismo construyó un sistema que entrelazó su gobierno en la localidad, la provincia y la nación; el nacionalismo surgió como una estructura de complementación de la política» en Seal, «Imperialism and Nationalism», p. 27. «El imperialismo devora a sus propios hijos. El nacionalismo destruye a sus propios padres» en Gallagher, «Congreso en decadencia». p. 325.

El único papel que se puede atribuir a los indios en este modo de política completamente replicativo es el del colaborador. Las palabras «colaborador» y «colaboración» aparecen con frecuencia en estos escritos.[151] De hecho, esta interpretación de la historia india descansa completamente en una teoría de la colaboración. El colonialismo se describe como «gobierno británico a través de la colaboración india». Se dice que la administración a nivel local se guió por una «colaboración fácil» en una etapa particular de la trayectoria del raj; en otra etapa, se nos habla de un «nuevo sistema» de representación «que lanza redes más amplias para encontrar colaboradores» y así sucesivamente. [152]

Ahora bien, puede que no parezca particularmente revelador para la mayoría de las personas que el gobierno británico en la India tuvo que confiar en la colaboración india. Cualquier régimen que no se base exclusivamente en la fuerza debe basarse en cierta medida en la colaboración de aquellos sobre quién gobierna. La idoneidad de una teoría de la colaboración debe, por lo tanto, ser juzgada por su capacidad para especificar el éxito a la hora de mediar la contradicción entre gobernantes y gobernados. La estrategia del enfoque de Cambridge consiste en reconocer a esa mediación un éxito completo, de tal modo que representa la relación entre colonizado y súbdito como una relación en la que la Colaboración (C°) triunfó efectivamente sobre la Resistencia (R). En otras palabras, se trata de una estrategia dirigida a caracterizar el colonialismo como una dominación hegemónica.

A este fin, se adoptaron dos dispositivos. El primero consiste en dotar a la colaboración de un conjunto de atributos liberal-burgueses convirtiéndola en un asunto de competencia y representación. Competencia es un concepto clave en esta visión de la historia de la India. Es lo que transforma la relación entre los gobernantes y los gobernados en una relación patrón-cliente. Es lo que constituye la dinámica de la política, ya que por medio de la competencia por recompensas puestas a disposición por el raj, los nativos aprenden a usar las instituciones de gobierno, se politizan a sí mismos e involucran a otros, de tal manera que se dirija el impulso del proceso político desde los niveles superiores a los inferiores, desde las provincias hasta las localidades. En otras palabras, a la competencia se le asigna el papel de generalizar la distribución del poder. El punto es llevado a casa, una y otra vez por las metáforas del mercado: el

---

151 Al menos seis veces en Seal: «Imperialism and Nationalism»...

152 Seal, «Imperialism and Nationalism»..., pp. 12, 13, 15.

objeto de la competencia es la «oportunidad» y los «recursos»; los competidores «regatean» y «negocian»; la política es «política transaccional»; las transacciones son mediadas por «contratistas» y «subcontratistas», y así sucesivamente. El vocabulario de la economía política se introduce de contrabando en la descripción de la política de modo que se otorgue a esta última una apariencia de libertad y apertura.

Pero ¿dónde, en la política del raj, estaba esa libertad, esa apertura? Los recursos y las oportunidades se dirigieron de manera selectiva a una pequeña minoría de la población, la élite, y esto se hizo de forma deliberada, como un asunto de política de Estado. En consecuencia, la mayor parte de la tierra fue apropiada por los terratenientes, por los estratos superiores de las clases terratenientes; la irrigación benefició principalmente a los ricos rurales; la educación fue monopolizada por las castas superiores y las clases altas; y los empleos circularon entre aquellos que ya habían sido nominados para ellos, por su acceso a la educación. Consideradas, bajo esta luz, las llamadas «oportunidades» y los «recursos» se parecen más a privilegios y beneficios, y la «competencia» se parece más a la justa feudal que a la libre negociación en un mercado abierto.

Esto no niega el movimiento generado por el colonialismo en la política india, pero valora este movimiento por lo que realmente fue, esto es, una fuerza que, aun cuando perturbaba las relaciones de poder tradicionales en alguna medida, todavía quería, en términos de voluntad y de fuerza, destruirlas, si bien terminó redistribuyendo sus momentos dentro de los parámetros existentes. Es difícil, por lo tanto, justificar la conceptualización de la política de colaboración en términos de los ideales transaccionales de la economía política. Sin embargo, es casi imposible sobreestimar la importancia de este enfoque como una intervención ideológica dirigida a construir el colonialismo como dominio hegemónico. El esfuerzo de Cambridge por cuadrar el círculo es un síntoma del fracaso del liberalismo, y por lo tanto de la historiografía neocolonial en tanto uno de sus instrumentos, a la hora aceptar el hecho de que el impulso universalista del capital metropolitano encontró en el colonialismo un límite que jamás pudo superar.

La noción de representación, también, está diseñada a fin de dotar al raj de una hegemonía espuria. La función de la representación, como la de la competencia, consistía en promover la colaboración. «Reunió a un mayor número de indios en la gestión de sus asuntos; sin embargo, los mantuvo en el trabajo dentro de un marco que protegía los intereses

británicos», escribe Seal. En un sistema mas bien estrecho, diseñado para «el reclutamiento de los asistentes indios en los niveles en que se necesitaban» y para ponerlos «a trabajar particularmente en los puntos de ejecución en lugar de los de mando», los órganos del gobierno local se describen correctamente como «modestos cuerpos representativos».

Sin embargo, las afirmaciones hechas sobre estos «modestos cuerpos representativos» están lejos de ser modestas. Se nos dice que son estos cuerpos los que «permitieron al gobierno asociar intereses más amplios en las localidades», haciendo de la representación «uno de los vehículos para profundizar en la sociedad local». Integrados en un sistema de representación indirecta, también ayudaron a los británicos a añadir «primero un representante, y luego uno electo, que da cierta fachada a los consejos superiores», de modo que «la extensión de la representación [...] produjo un sistema legislativo que se extendió desde el nivel más bajo al más alto en la India». Así, se dijo que las instituciones locales constituían un eslabón clave en «una cadena de mando que se extiende desde Londres hasta los distritos y municipios de la India [...] incluso la intervención oficial más pequeña en una localidad realizada por una autoridad general».[153] En otras palabras, la representación, de acuerdo con esta teoría, tuvo éxito a la hora de movilizar la cooperación y el consentimiento de la India en una escala tan amplia como para poner al régimen en una relación no antagónica con sus súbditos y, por lo tanto, lograr una dominación hegemónica y unificadora.

Un logro de ese orden requeriría una representación muy amplia, de una magnitud tan grande que la colaboración generada por ella sería lo suficientemente masiva como para hacer frente a las tareas de persuasión y vinculación que se le han encomendado. Pero, como sabemos, la representación en la India colonial era un asunto bastante restringido. Consistía solamente en una nominación o, posteriormente, en una nominación combinada con una elección basada en un sufragio muy limitado. En una tierra de pobres, solo un puñado de propietarios tenía derecho a votar; en una tierra de analfabetismo, solo un puñado de los afortunados tenían acceso a la educación superior. La representación nunca se aproximó, ni siquiera remotamente, a la democracia, y no hay nada que sugiera lo contrario en la tesis de Cambridge. ¿Sobre qué base, entonces, el raj puede acreditar una colaboración de base tan amplia y

153 Ibídem, pp. 6, 12, 13, 14.

con una penetración local tan profunda, en definitiva, con hegemonía? Solo haciendo desaparecer el fenómeno de la resistencia, tanto en los hechos que como necesidad histórica.

*

Si se puede decir que la colaboración, provocada por la competencia y la representación, es el primer dispositivo afirmativo por el cual el colonialismo está dotado de hegemonía en esta historiografía, un segundo dispositivo negativo que usa para el mismo propósito consiste en un truco para hacer desaparecer la resistencia de la historia política de la India bajo el dominio británico. A este respecto, el enfoque de Cambridge parece no haber cambiado mucho, al menos en relación con su postura anterior, la cual, tomando la monografía de Seals de 1968 como ejemplo, plantea la resistencia popular firmemente fuera de la política. La rebelión del Índigo y las revueltas del Decán fueron descartadas como «levantamientos campesinos del tipo tradicional, que se armaron con palos y piedras como única forma de protestar contra la angustia. Muestran poca señal de contenido político específico». También hay algunos otros pasajes en los que se burla de las «peleas producidas por [...] agitaciones religiosas y agrarias» y que no califica como políticas porque se originaron en «sociedades simples» con «una tendencia innata a la revuelta», o porque «se basaban en reclamaciones locales y aspiraciones locales, y [...] dependían del liderazgo local» (en ese momento, cinco años antes de la actualización de la tesis, lo local aún era subpolítico), o porque como todos los movimientos en la India eran de «una especie pasada de moda [...] que trataba de marchar hacia atrás con el fuego y la espada a los buenos viejos tiempos de Aurangzeb».[154]

Tal exclusión habría estado bastante en orden si el poder explicativo postulado por esta historiografía fuera menos comprehensivo. Se deben explorar las especificidades de tales movimientos sigilosos, cuando sobre lo que se quiere escribir es sobre la política de la junta de administración y el impuesto chaukidari. Pero los académicos de Cambridge no son nada si no son ambiciosos. Se han propuesto proporcionar una interpretación que nos explicaría toda la política, tienen una teoría general. Tal y como Seal plantea con modestia: «con el fin de proporcionar una explicación más general, proponemos un enfoque alternativo».[155]

---

154 Seal, *Indian nationalism...*, pp. 12-14.

155 Seal, «Imperialism and Nationalism»..., p. 5. También véase ibídem, p. 27, donde habla de argumentos de un tipo diferente como «probablemente significativo, posiblemente crucial, pero ciertamente no general».

Pero, ¿qué tipo de «explicación general» de la historia de la India bajo el dominio británico se nos ofrece, cuando en esa historia no hay espacio para el fenómeno de la resistencia, que se produce a lo largo de todo el periodo, en cada región del subcontinente, y que se realiza de formas diferentes, que van desde las más pacíficas a las más violentas, y que implica una participación que va desde unos pocos individuos hasta decenas de miles a la vez? ¿Qué tipo de «explicación general» de la política supone este enfoque alternativo, que no sabe cómo proceder, excepto negando cualquier «contenido político específico» a este fenómeno masivo, recurrente y extendido de la resistencia, cuando sea cual sea el aspecto que se considere, esa resistencia no es otra cosa que política? Que se nos pida que depositemos nuestra confianza en una visión tan parcial de la historia y la política como una «explicación general», me parece una especie de truco de confianza académica.

Como todos los trucos de confianza, funciona al presentar lo que se requiere demostrar como una premisa, para que el lector incauto la acepte sin cuestionarla. La premisa, como se señaló anteriormente, consiste en una noción de la política definida como colaboración india con el raj mediada por las instituciones de gobierno. Una vez se acepta esa premisa, nada queda a la política que no sea colaboración, la resistencia queda expurgada como irrelevante y aberrante, sin que se requiera un argumento adicional. Pero la resistencia es una cosa obstinada y no se la puede dejar tan fácilmente fuera de la historia. Para protegerse contra su intrusión, es necesario, por lo tanto, asegurarse de que sus síntomas, la solidaridad y la ideología, por más explícitos y generalizados que estén en la historia, no puedan estropear el orden de la historiografía.

En todos los escritos recientes del género en discusión, se adoptaron dos trucos de desaparición para tratar estos síntomas. En el primero de ellos, la solidaridad horizontal se aleja de los procesos políticos de la era colonial. Así, «lo que parece haber decidido las opciones políticas en el ámbito local fue», según Seal, «una carrera por la influencia, el estatus y los recursos. En la búsqueda de estos objetivos, los patrones distribuyeron a sus clientes en facciones que competían por posición. En lugar de asociaciones entre compañeros, estas eran consideradas como asociaciones entre peces gordos y sus seguidores. En otras palabras, eran alianzas verticales, no alianzas horizontales».[156]

156 Ibídem, p. 3.

Se trata de una perspectiva totalmente consistente con la visión de la política de Cambridge como una carrera de ratas entre los colaboradores elegidos por el raj en los estratos elitistas de la población nativa. Así pues, todo es cuestión de «peces gordos» que movilizan a sus «seguidores» en «facciones» en la lucha por «la influencia, el estatus y los recursos» repartidos por el régimen como premio a la colaboración. No hay solidaridad entre compañeros; solo hay alianzas verticales. Sin embargo, si en este punto usted se empieza a preguntar por cosas tales como la lucha de clases, el conflicto de castas, el conflicto comunal o las campañas adivasi, descritas por algunos izquierdistas trasnochados como instancias de alianza horizontal, Seal, a quien hemos citado anteriormente, está ahí para rescatarle de concepciones equivocadas de ese tipo. «Las luchas locales rara vez estuvieron marcadas», dice, «por la alianza de propietario con propietario, campesino con campesino, educado con educados, musulmán con musulmán y brahmán con brahman».[157]

¡Ahí estamos! Si usted pensaba que existía una alianza de terratenientes contra inquilinos en Pabna en 1873 o de propietarios de fábricas contra trabajadores en Ahmedabad en 1918 es que es absolutamente ingenuo. Se engaña al discernir cualquier «asociación entre compañeros» de la misma casta en la campaña anti-*bhadralok* entre los Namasudras de Barisal durante el movimiento Swadeshi, de la misma tribu en el levantamiento Munda liderado por Birsa, de la misma clase en la huelga general de los trabajadores de las fábricas de yute en 1929 o de aparceros en las campañas Tebhaga de la década de 1940, de la misma comunidad religiosa en cada una de las partes en conflicto involucradas en los disturbios de la partición de 1947, de la misma nación en las grandes luchas antiimperialistas de 1919-1922, 1930-1932 y 1942-1946. En la medida en que son instancias de movilización política, son verticales por definición; y en la medida en que estas son instancias de movilización horizontal, son prepolíticas por definición. A uno no se le permite mezclar política y solidaridad, porque eso pondría la resistencia a la par con la colaboración en cualquier «explicación general» de la historia india bajo el dominio colonial y, por lo tanto, derrumbaría todo el edificio de la historiografía neocolonial.

La negación de la alianza horizontal complementa el otro dispositivo de evocación mediante el cual se consigue que la ideología se disuelva en tanto elemento de la política. Este dispositivo se ha diseñado

157 Ibídem.

también con el fin de mantener la resistencia fuera de la historia; ya que si no hay nada en la política que no sea la colaboración para obtener recompensas del raj, se deduce que las personas son movilizadas por intereses en lugar de ideas a fin de responder al «impulso gubernamental» en las líneas institucionales. Según David Washbrook, este es un ejemplo de lo «puramente político», esto es, lo «político» del cual se ha eliminado la escoria de la «ideología pública» y los «fines reconocidos» para derivar principalmente de «los mecanismos de poder y [...] las convenciones de comportamiento que se desarrollaron alrededor de ellos».[158] No es que no existiera la ideología , sino que existía solo como un elemento de la cultura y no de la política. «Es importante recordar que las agrupaciones religiosas, de casta y lingüísticas no son agrupaciones políticas, a menos que se pueda demostrar que se comportan como tales. Son categorías culturales pero no necesariamente actividad política».[159] Esta distinción puede parecer bastante extraña. Resulta difícil pensar en cualquier situación histórica en la que la política no sea un elemento de la cultura. Además, en una cultura precapitalista, previa a la emergencia de cualquier distinción clara entre lo sagrado y lo secular en los asuntos relativos al Estado, la política, podría uno pensar, esta tan mezclada con la religión como para no permitir ninguna separación categórica entre las dos.

Sin embargo, puedo ver algo de utilidad en esta distinción completamente falaz en la lectura neocolonial de la historia india. Sirve para separar las castas y el comunalismo de las formaciones ideológicas de la India precolonial y mostrarlas como productos de lo que los académicos de Cambridge creen que ha sido una completa innovación del raj, a saber, la «política», o lo que es lo mismo según ellos: la búsqueda de recursos y oportunidades por parte de los colaboradores nativos en el marco institucional del gobierno británico. Esto permite a Washbrook hablar de la política de los templos del sur de la India como «más cercana a la política de la empresa que a la de los movimientos religiosos»[160] y seguir adelante afirmando que su estudio del movimiento «no-brahmánico» «revela tres puntos importantes, que son relevantes para todos los movimientos comunales del periodo».[161]

---

158 Washbrook, «Introducción»..., pp. I, 2; y «Cambio político en una sociedad estable: Tanjore 1880 a 1920» en Baker y Washbrook, *South India*, p. 20.

159 Washbrook, «Cambio político en una sociedad estable»..., p.28.

160 Washbrook, «Introducción»..., p. 8.

161 Washbrook, *Provincial Politics...*, pp. 286-287.

Pero es precisamente porque no se reconoce el papel de la ideología en ninguno de estos tres puntos, por lo que pierden su relevancia para el estudio del comunalismo en el norte y el este de la India durante este periodo. Decir así que «el lenguaje del movimiento estaba estrechamente relacionado con el lenguaje del gobierno» contribuye poco a explicar la escala y la fuerza del apoyo evocado por ese lenguaje, a menos que se aclare que el lenguaje de la política comunal de élite, relacionada sin embargo con el discurso jurídico-constitucional oficial, tendría que ser traducido a un código de política tradicional, en gran parte religioso, a fin de movilizar a las masas en la actividad política comunal. La forma en que esto funciona en la política comunal musulmana e hindú de Bengala y Uttar Pradesh se ilustra ampliamente en algunos estudios recientes de Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey.[162]

De nuevo, ¿qué tan relevante sería el siguiente juicio para cualquier comprensión de la política de las relaciones entre hindúes y musulmanes o de las relaciones entre castas? De acuerdo con Washbrook:

> Estos movimientos, cualquiera que sean sus pretensiones, no necesitaban tener una existencia política previa a la creación de las categorías públicas y administrativas que se les asignó. Es perezoso para el estudiante de política, aunque tal vez no para el que estudia las ideas, buscar a través de la historia el significado de «no-brahmanismo» y descubrir cuándo en el pasado o a qué nivel de abstracción en el pensamiento «tradicional» se encuentra una noción de no-brahmánico similar a la propagada por los líderes del movimiento no-brahamánico. El movimiento surgió cuando tomaron vida los nuevos procesos políticos del temprano siglo XX. Lo que es interesante para la historia política no son los antecedentes intelectuales del movimiento, sino los procesos contemporáneos.[163]

No estoy en posición de valorar la validez de estas observaciones para el sur de la India; ya que no tengo conocimiento especializado de esa área. Pero creo que serán poco o nada útiles para los estudiantes de los movimientos comunales y de casta en otras partes del país. Decir, por

162 Partha Chatterjee, *Bengal 1920-1947,* Calcuta, K. P. Bagchi, 1984; Gyan Pandey, «Rallying Round the Cow: Sectarian Strife in the Bhojpuri Region, c. 1888–1917» en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies II,* Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 60-129.

163 Washbrook, *Provincial Politics*, p. 287.

ejemplo, que el conflicto del siglo XIX entre bhadralok y Namasudra, Mahar y Brahman, Rajput y Chamar, hindú y musulmán derivaron su política, en cada caso, de las categorías administrativas del colonialismo, sería ciertamente verdad —de hecho, sonaría como la hueca verdad de perogrullo— si la política fuera definida simplemente por categorías administrativas, como en el enfoque de Cambridge. Pero, ¿cómo sería posible mantener que estos antagonismos antiguos «ni siquiera necesitaban tener, y muchos no lo tenían, una existencia política previa a la creación de las categorías administrativas y publicas» del raj?

En la medida en que existían innegables conflictos como los que se mencionaron anteriormente en la India precolonial, y en que fueron conflictos entre entidades identificadas como dominante y subordinada, su carácter político se afirmó, en todos los aspectos, como una articulación de D/S. En otras palabras, todo conflicto comunal o de casta bajo esas condiciones tenía que ser necesariamente político. La emergencia del Estado colonial y el efecto sustancial que esto tuvo en tales conflictos, tanto en la asignación de nuevos nombres y categorías como en la generación de nuevas tensiones en algunos casos, no significó una transformación de un fenómeno apolítico a otro político, sino un cambio significativo de un tipo de política a otro. Para nosotros, por lo tanto, el comunalismo representa un aspecto importante del movimiento histórico de D/S que no puede estudiarse de manera significativa sin relacionar los procesos contemporáneos con lo que había sucedido antes en la ideación y en la práctica social.

La exclusión de ideas se empareja, como hemos visto, con la separación de la solidaridad de la política. Como era previsible, Washbrook no ve nada más que «sistemas verticales de conexión política» en los movimientos comunales.[164] En el norte y en el este de la India, el comunalismo era un fenómeno de masas —realmente una idea que se había apoderado de las masas— y ninguna explicación basada únicamente en la alianza vertical puede iluminar sus formas y sus pasiones, tal y como se mostró tan vigorosamente fuera de los estrechos recintos de las juntas de administración, juntas de distrito y asambleas legislativas. Tal explicación, por un lado, reduce el comunalismo a un simple efecto de colaboración entre la élite gobernante y la élite nativa, y a la competencia entre los grupos existentes en su seno. Por otro, excluye a las masas de la política sobre la base de que las actividades de este tipo en un

164 Ibídem.

movimiento comunal, siempre que no hubieran sido motivadas por sus superiores sociales, equivalían simplemente a «tomar palos y piedras»; al tiempo que sus ideas, siempre y cuando no hubieran sido puestas en sus cabezas por la élite, eran simples expresiones de lo que Seal ha llamado «fanatismo». De este modo, la política, tal como fue diseñada por la historiografía neocolonial, podría mantenerse perfectamente elitista y colaboracionista.

*

Lejos de proporcionar una «explicación general» de la política en la época colonial, este enfoque nos parece una táctica monista y reduccionista dirigida a empobrecer la política mediante una expurgación arbitraria de su contenido de masas, reducido a una mera interacción entre los colonizadores y una minoría muy pequeña de la población india, conformada por la élite. Es monista porque está diseñada para contener la política dentro de un dominio sencillamente elitista; porque dentro de ese dominio, toda iniciativa se asimila a un «impulso gubernamental» singular; en tanto la única respuesta que ese impulso reconoce es el interés propio que busca las recompensas diseñadas oficialmente; y porque la única actividad que permite es la colaboración del subordinado con el superior en cada nivel. Retirado quirúrgicamente el dominio subalterno de su sistema, todas las iniciativas distintas a aquellas que emanan de los colonizadores y sus colaboradores son estrictamente descartadas, y todos los elementos de resistencia son separados meticulosamente de sus procesos políticos. El colonialismo surge en esta historiografía como dotado de una hegemonía que le fue negada por la historia. El enfoque de Cambridge logra esta hazaña mediante un acto de mala fe, al escribir la historia de la India en tanto «parte de la historia británica».

IV. Preámbulo a una autocrítica

A fin de concluir esta discusión con una nota sobre su propósito, debe quedar claro que nada de lo que se ha dicho anteriormente está dirigido a los practicantes de la historiografía colonial en la Gran Bretaña de hoy en día. Reconocemos el hecho de que la historia del sur de Asia del periodo entre Plassey y la partición continúa siendo enseñada, escrita y todavía propagada, en su mayor parte, como «parte de la historia británica», de acuerdo con la agenda formulada por James Mill. Eso, en lo

que a nosotros respecta, es un problema cultural arraigado en la propia sociedad británica. Corresponde a esa sociedad y a sus intelectuales lidiar con ello, si es que desean hacerlo.

Ese problema es sintomático de un trastorno creado por la opresión de una nación sobre otra, cuyas consecuencias para la cultura de la nación opresora son principalmente, aunque no exclusivamente, preocupantes. Para aquellos que, en nuestra parte del mundo, están condenados a vivir con el legado de esa opresión como sus víctimas, es evidente que la supremacía de Gran Bretaña sobre su imperio en el sudeste asiático ha inducido a fondo a que su cultura política e intelectual absorba los conocimientos, las técnicas y las actitudes que conformaron y sostuvieron esa supremacía durante doscientos años. El resultado ha sido producir una literatura que todavía encarna el resplandor de los «logros» imperiales, un lenguaje que permite que los insultos racistas pasen al uso cotidiano como bromas inofensivas, una discriminación generalizada y a menudo violenta contra los asiáticos que viven en los poros de la sociedad británica. Se trata de una cultura que tiene el hierro depositado en su alma, y la minoría que confirma las verdaderas tendencias antiimperialistas no ha tenido todo el vigor para disolverla con éxito.

Existe una posibilidad —se puede confiar en que el futuro siempre hará milagros— de que algún día, en generaciones posteriores, nadie en Gran Bretaña se enorgullezca de la historia colonial de sus antepasados e incluso comience a desarrollar un poco de vergüenza por ella. Pero es seguro que durante mucho tiempo, en los intervalos entre una guerra de las Malvinas y la siguiente, continuarán alimentándose con satisfacción de los cuentos del raj con el propósito de sostener su sentido de grandeza nacional. La única crítica que puede disuadir al historiador de incitar tal masticación espiritual se caracteriza por su notable ausencia en la escena intelectual británica, incluso dentro su ala radical. Es difícil encontrar una pizca de reconocimiento autocrítico sobre la necesidad de desafiar la tradición de Mill-Dodwell a la hora de escribir sobre la India y de unirse al reciclaje de la historiografía imperialista mediante la enseñanza y la investigación en los principales centros de estudios del sur asiático en el Reino Unido. Pero si así es como los académicos y otros intelectuales de ese país quieren que quede su trabajo sobre la India colonial, ese es su problema.

*

Por nuestra parte, presentamos nuestros puntos de vista sobre la estructura del dominio en la India colonial y la relación de la historiografía con este como una crítica de nuestro propio enfoque del pasado indio y de nuestro propio desempeño a la hora de escribir. El propósito de este trabajo es, por lo tanto, el de estimular simplemente un cierto grado de autocrítica dentro de la práctica de la historiografía india. Esa autocrítica es necesaria dada nuestra complicidad con la historiografía colonial. Nunca ha habido una escuela o tendencia en la historiografía india que no compartiera los supuestos liberales de los escritos británicos sobre la cuestión colonial. Desde el primer cuarto del siglo XIX, todos los modos del discurso histórico de la India se ajustaron fielmente a los conceptos racionalistas y a las reglas básicas del procedimiento narrativo y analítico introducidas en el subcontinente por las declaraciones británicas oficiales y no oficiales sobre el pasado del sur de Asia. Sistematizado y propagado por los manuales escolares y otros instrumentos de una educación de estilo occidental, este conocimiento ayudó a liberar nuestro sentido del pasado de la trinidad puránica, pero lo comprometió al mismo tiempo con ese principio fundamental del pensamiento liberal, según el cual el dominio británico en la India era una realización verdaderamente histórica de la tendencia universalista del capital.

Este compromiso ha frustrado todos los intentos realizados hasta el momento a fin de desarrollar una visión del gobierno colonial y su cultura dominante que pudiera decirse que hubiese roto en un sentido fundamental con el punto de vista de la escritura colonial sobre la estructura de las relaciones de poder bajo el raj. Las teorías que fundamentan la conceptualización del Estado colonial en tales escritos son las mismas que también orientan la historiografía liberal-nacionalista. Incluso las objeciones de los militantes nacionalistas y los nacionalistas de izquierda a la presencia británica en el subcontinente no suponen una ruptura de ese compromiso. Por ejemplo, se puede conceptualizar el Estado colonial del sur de Asia como una expresión del impulso universalista del capital británico en la era del imperialismo y todavía militar contra la conexión británica. La contradicción entre el capital nativo y el capital metropolitano no requiere de una teoría alternativa del Estado para su representación en el discurso histórico.

Hay buenas razones, por el contrario, para creer que la incapacidad del nacionalismo radical para cumplir su promesa como presagio de una historiografía autónoma, se debe a su fracaso a la hora de respaldar

su crítica del raj con una teoría que permita entender el colonialismo y el Estado colonial como la barrera frente a la cual el impulso universalista del capital debe necesariamente detenerse. Tampoco ha sido posible, en consecuencia, que de ninguna tendencia dentro de nuestra propia práctica intelectual salga una crítica exhaustiva y fundamentada en principios (frente a la crítica ecléctica y fragmentaria) de las pretensiones universalistas de la burguesía nativa, que se articulan de manera más prominente y significativa en su afirmación hegemónica, si bien espuria, de hablar en nombre de la nación, y en su uso de la historiografía para sostener ese postulado. En definitiva, el precio de la ceguera sobre la estructura del régimen colonial como una dominación sin hegemonía, ha supuesto, para nosotros, una falta total de percepción sobre el carácter del régimen de dominio del sucesor, también como un dominio sin hegemonía.

No hay conciencia de tal laguna en el estudio de nuestro pasado colonial, por eso hemos procedido, en este capítulo, a examinar la naturaleza de la dominación y sus discursos. Esperamos que esto pueda ayudar a la autocrítica de nuestra propia historiografía —la historiografía de un pueblo colonizado— y a situarla fuera del universo cóncavo de la ideología liberal, permitiéndole así confrontar su propia práctica y sus propios supuestos con preguntas del tipo: ¿qué es el colonialismo, tal y como es ejemplificado por el gobierno británico en la India? ¿Qué hay en las relaciones de poder de esa dominación que hace que el Estado colonial en nuestro subcontinente sea fundamentalmente diferente en su arquitectura del Estado metropolitano británico? ¿Dónde radica la originalidad de la cultura india de la época colonial y por qué desafía la comprensión, ya sea como réplica de la cultura liberal-burguesa de la Gran Bretaña del siglo XIX o como mera supervivencia de la precedente cultura precapitalista? ¿Y qué tan adecuadas son nuestras representaciones de ese pasado colonial para cualquier búsqueda genuina de una respuesta a estas preguntas? Es solo mediante la negociación de las complejidades de tales preguntas que podremos estar capacitados para avanzar hacia una historigrafía autónoma de la India colonial, una historiografía que ya no trabaje bajo la tutela del paradigma de Mill.

*

¿Por qué, se podría preguntar, debería esta crítica de la historiografía india requerir como su preámbulo una crítica de la historiografía colonial? Por dos razones, una en función de la afinidad y la otra de la oposición. La afinidad es tanto histórica como conceptual. Al

considerar la escritura bangla de principios del siglo XIX sobre el dominio británico como punto de partida conveniente para cualquier estudio del desarrollo de nuestra historiografía, se puede ver cómo esta fue modelada, con seguridad, en sus primeros ejemplos, por los escritos mercantilistas de los soldados y administradores de la Compañía de las Indias Orientales y, posteriormente, por la *History* de Mill. Esa influencia ha penetrado tan profundamente en la imaginación histórica nativa de la segunda mitad del siglo que las narraciones británicas e indias de la historia del raj pronto adquirieron un parecido familiar, a pesar del toque de incipiente nacionalismo que ocasionalmente se deslizó, por ejemplo, en las obras de Nilmani Basak y Rajanikanta Gupta.[165] No obstante, el nacionalismo, incluso cuando se hizo fuerte y estridente, como ocurrió en la década de 1890, apenas debilitó el vínculo de esta afinidad inicial. Por el contrario, las ideas racionalistas, evolucionistas y progresistas que ayudaron a asimilar la historiografía colonial al tiempo y visión del mundo post-Ilustración, se introdujeron en el pensamiento histórico indio y se implantaron allí de forma más firme que nunca antes por la fuerza del propio nacionalismo.[166]

Sin embargo, fue esa misma afinidad conceptual la que instigó un antagonismo entre estos modos afines. Estos conceptos tuvieron un impacto decisivo en el pensamiento nacionalista en uno de sus impulsos característicos, a saber, en su insistencia en recuperar el pasado de la India. La historiografía fue uno de los dos instrumentos principales, el otro fue la literatura, que en lo sucesivo se utilizaría cada vez más para tal postulado. En otras palabras, la historiografía procedió a partir de entonces a construir el pasado de la India como un pasado nacional que había sido violado y apropiado por el discurso colonial. La misión del historiador nativo de recuperar ese pasado fue, por lo tanto, la de adquirir la urgencia y el vigor de una lucha por expropiar a los expropiadores.[167]

---

165 Para una discusión detallada de la historiografía india de ese periodo, véase el capítulo 3 de este libro.

166 Mi comprensión de este aspecto del nacionalismo indio ha sido ampliada gracias a la monografía de Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse,* Londres y Delhi, Zed Books, 1986.

167 Esta pregunta se trata en detalle en el capítulo 3 de este libro.

Toda la historiografía india en su forma dominante, es decir, según el modo liberal-nacionalista, se ha visto atrapada desde sus inicios en los intentos contradictorios de tal afinidad y de tal oposición. Por eso, no es posible entender su carácter ni someterlo a una crítica adecuada sin situarlo primero en la relación que lo vincula con el colonialismo —una dominación sin hegemonía— y su historiografía. Una crítica de la historiografía colonialista es, por lo tanto, una condición esencial y un punto de partida necesario para cualquier crítica de la propia historiografía india.

2. Disciplinar y movilizar. Hegemonía y el control de la élite en las campañas nacionalistas

I. Movilización y hegemonía

Anticipación del poder por la movilización

La dominación en la India colonial estaba doblemente articulada. Por un lado, estaba el poder de Gran Bretaña para gobernar a sus súbditos del sur de Asia y, por otro, el poder ejercido por la élite nativa sobre los subalternos de esa misma población de súbditos. El momento externo de la dominación colonial fue complementado así por un momento endógeno dentro de la configuración general del poder.[1] Lo común a ambos era la falta, la falta de hegemonía. Pero esta falta funcionó de maneras fundamentalmente diferentes en ambos casos. Con el colonialismo, la dominación se afirmó y se realizó completamente por la autoridad del Estado. Todos los recursos institucionales e ideológicos de este último estaban a su disposición y, de hecho, fueron utilizados por él en su intento de adquirir hegemonía. Incluso el proyecto de mejora liberal-imperialista, que trataba de persuadir tan asiduamente a los colonizados a favor del raj, era de carácter totalmente intervencionista. No había nada al respecto que no fuera enteramente gubernamental en términos conceptuales o prácticos. De hecho, a más solicitaba el régimen el consentimiento de los indios, mediante medidas que no les daban una opción real en las decisiones que supuestamente se habían tomado por su propio bien, más se enajenaba a sí mismo como una autocracia singularmente incapaz de relacionarse con la sociedad sobre la que se había impuesto.

[1] Esta pregunta ha sido discutida en detalle en el capítulo 1.

En contraste, para la burguesía nativa bajo dominio colonial, el poder estatal y la autoridad gubernamental soberana no eran más que aspectos de un proyecto no realizado, una aspiración aún por cumplir, un sueño. La lucha por la hegemonía por parte de esta burguesía aparecía, así, como una anticipación del poder en lugar de su realización. Sin embargo, incluso como aspirante, tenía que expresar su ansia hegemónica en forma de universalidad. Se ha observado que «cada nueva clase que se coloca en el lugar de una clase previamente dominante es obligada, simplemente para llevar a cabo su objetivo, a presentar su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, a expresarlo en forma ideal: tiene que dar a sus ideas la forma de la universalidad y presentarlas como las únicas racionales, universalmente válidas».[2] Pero desde ese momento, en este caso en cuestión, la nueva clase pasa a ser una burguesía criada por el colonialismo, y el dominio de clase que aspira a reemplazar es considerado como la subyugación de una nación por otra. La universalidad de su aspiración debe expresarse inevitablemente como nacionalismo. Inevitablemente, porque el primer lenguaje en el que los dominados aprenden a hablar del poder es el de los dominantes. Gracias, en otras palabras, a las condiciones históricas de su formación, la burguesía india pudo esforzarse por alcanzar su objetivo hegemónico, pero solo al constituir a «todos los miembros de la sociedad» en una nación y a su «interés común» en la «forma ideal» del nacionalismo.

Ahora bien, para cualquier clase «presentar su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad» significa simplemente representarlos. Pero, ¿cómo se lograría tal representación en una sociedad política que había pervertido tan completamente ese proceso hasta el punto de degradarlo como colaboración abierta? La «representación», así llamada durante la mayor parte de la larga historia del raj, no fue más que un reclutamiento selectivo de colaboradores por parte de su burocracia. Incluso cuando, bajo presión, hizo alguna concesión en las elecciones locales y regionales, estas se basaron en un sufragio demasiado fragmentado y demasiado limitado como para ser representativo, en el sentido que tiene esa frase en el léxico de la democracia parlamentaria británica. La única forma en que la burguesía nativa podía esperar competir por la hegemonía era movilizar a la población en un

---

2 Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works,* Londres, Lawrence & Wishart, 1975-1994, vol. 5, p. 60.

espacio político de su propia creación, esto es, obtener su apoyo para su programa, activarla en sus campañas y, en general, organizarla bajo su liderazgo.

Esa movilización fue la que, bajo ese liderazgo, situó al nacionalismo indio en el mundo, pertrechado de una práctica y habiendo maridado su concepto con su proyecto histórico, el proyecto de un Estado nación del sur de Asia. Se podría argumentar que la movilización fue la evidencia más visible e incuestionable del hecho de que las masas habían transferido su lealtad del raj a la dirección nacionalista y a su partido, el Congreso Nacional Indio. La movilización, según esta interpretación, fue otro nombre dado al consenso popular, a la hegemonía, al voto abrumador de los marginados políticos contra una autocracia que los había reducido a ciudadanos de segunda clase en su propia tierra: un voto de autodeterminación.

No sorprende, por lo tanto, que el discurso nacionalista, en todos sus modos dominantes, deba hablar de movilización con el lenguaje del entusiasmo. Las multitudes aparecieron por cientos de miles para escuchar encantadas a los líderes: columna tras columna de hombres y mujeres desfilaron por calles adornadas cantando himnos en honor a la patria y pidiendo a sus compatriotas que se unieran a la bandera de la libertad; personas que venían a donar sus propiedades, sus ahorros y todos los demás recursos materiales para fondos de lucha; la juventud renunciaba a la seguridad del hogar y el empleo para servir como activistas en la causa de la liberación. Todo esto es el elemento principal de la lucha de la India por la independencia, escrito desde un punto de vista nacionalista. Su función ha sido la de describir la movilización como la voluntad integrada que supuestamente había superado los efectos divisorios de la casta, la clase, el género y los intereses regionales en el impulso por forjar la unidad de la nación.

Hay un elemento de justicia poética en esta retórica. La valorización del entusiasmo es la respuesta del nacionalismo al énfasis en la colaboración en los escritos coloniales de la política del sur de Asia.[3] Explota el mito *ma-baap* de un apego filial por parte de los indios a sus gobernantes. Ayuda a neutralizar la mentira que habla de la promoción de las estructuras de colaboración como reforma constitucional, truco

3 La importancia crítica de la colaboración para la historiografía neocolonialista se ha discutido en el capítulo 1.

semántico empleado para dignificar las medidas de control imperial sobre el subcontinente mediante un paralelismo espúreo con las iniciativas constitucionales radicales de las revoluciones europeas del siglo XIX.

Sin embargo, este correctivo, tan eminentemente justificado por razones morales, no está exento de problemas. Se inclina demasiado hacia el otro lado, atribuye la movilización únicamente a la dinámica del entusiasmo. Para la historiografía, la consecuencia es una reescritura, a la vez elitista y abstracta. Es elitista en la medida en que se apoya en la tendencia mesiánica del discurso nacionalista, según el cual la movilización fue solo obra de profetas, patriarcas y otros líderes inspiradores, y los movilizados no fueron más que una masa inerte formada por una voluntad superior. Es abstracto, también, porque vacía la movilización de la tensión muy real entre la fuerza y el consentimiento de la cual el nacionalismo indio obtuvo su forma y sustancia.

Al trabajar para la propia dominación, motivada por la conquista de la hegemonía, esta historiografía hace que la competencia por la hegemonía resulte tan fácil como el proyecto de un deseo de poder, que parece demasiado suave en tanto solución de las complejas rivalidades sociales y políticas. Porque si entendemos la hegemonía como una condición de dominación en la que el momento de persuasión supera al de la coerción,[4] resulta evidente que al esforzarse por lograrlo, el bloque dirigente dentro del nacionalismo indio debió encontrar la resistencia de una cultura política en la cual la fuerza había sido privilegiada sobre el consentimiento, en virtud de una tradición antigua y casi sacrosanta. Intentar documentar esa resistencia es dar los primeros pasos —aunque sea tentativamente, como en el presente ejercicio— hacia un estudio de la movilización nacionalista como historia de la lucha por la hegemonía. Consideremos algunos de los aspectos disciplinarios del Movimiento Swadeshi de 1903-1908 y del movimiento de no cooperación de 1920-1922, las dos primeras campañas de este siglo en cada una de las cuales un liderazgo de élite trató de reclutar a las masas en su oposición al raj.

La cuestión de la hegemonía estaba en el centro de estas dos campañas. Ambas fueron precipitadas por medidas oficiales que no dejaron nada sin decir en lo que se refiere al carácter alienado y no representativo del régimen. En ambos casos, el liderazgo nacionalista se adelantó a la hora de hablar por la gente movilizándola en oposición al gobierno.

4 Para nuestra definición de «hegemonía« tal como se usa en este documento, consúltese el capítulo 1.

Tal es cierto incluso en el movimiento Swadeshi, que se basó en una movilización mucho más pequeña que la del movimiento de no cooperación, liderada por políticos mucho menos maduros que los que encabezaron el auge de la siguiente década. A pesar de las diferencias entre las principales tendencias de Swadeshi,[5] todos esos matices, que hicieron que la interpretación y la práctica del boicot variara de escuela a escuela, desplazaron a la *ātmashakti* (autosuficiencia) de la resistencia pasiva como doctrina política. A pesar de todo, los nacionalistas estuvieron de acuerdo, en general, sobre la necesidad de retirar la cooperación al raj con el fin de demostrar que no gobernaba por consenso.

Bal Gangadhar Tilak habló acerca de esa común perspectiva cuando dijo:

> Todo el gobierno se lleva adelante con nuestra asistencia, de este modo, [los gobernantes] tratan de mantenernos en la ignorancia de nuestro poder de cooperación [...] No les daremos asistencia para recaudar impuestos y mantener la paz. No les ayudaremos a luchar más allá de las fronteras o fuera de la India con sangre y dinero de la India. No les ayudaremos a llevar a cabo la administración de justicia. Tendremos nuestros propios tribunales y, cuando llegue el momento, dejaremos de pagar impuestos. ¿Puedes unirte al esfuerzo común? Puedes, eres libre a partir de mañana.[6]

Al movilizarse por una campaña nacionalista más o menos en línea con estos objetivos, el liderazgo de Swadeshi trató no solo de mostrar al Estado colonial como dominación sin hegemonía, al mismo tiempo daba aviso, también, de sus propias ambiciones hegemónicas.

Una lucha por el prestigio

Ambos objetivos estratégicos fueron afirmados una vez más y de manera más explícita en la movilización de 1920-1922, bajo el liderazgo de Gandhi. El punto que nunca se cansó de reiterar a lo largo del movimiento de no cooperación de esos años fue que se trataba de una lucha por prestigio. Al negarse a cooperar con el raj, los indios podrían, en su opinión, hacer evidente el vacío de su pretensión de gobernar

5 Para estas tendencias véase Bimanbehari Majumdar, *Militant Nationalism in India,* Calcuta, General Printers, 1966, p. 75; y Sumit Sarkar, *The Swadeshi Movement in Bengal,* Nueva Delhi, People's Publishing House, 1973, cap. 2.

6 Citado en Majumdar, *Militant Nationalism*, p. 70.

por persuasión y destruir cualquier crédito que derivara de esa declaración. Al mismo tiempo, al negarse a colaborar con un régimen injusto y opresivo —el epíteto que prefería era el de «satánico»— sus compatriotas podrían recuperar algo del amor propio y de la pureza moral que habían perdido al permitir ser sometidos a un gobierno extranjero. De cualquier manera, la no cooperación fue, para él, una lucha por la hegemonía, una lucha para demostrar que la coerción superaba a la persuasión en la composición orgánica del poder de Gran Bretaña sobre la India, y a la inversa, que el liderazgo nacionalista derivaba su autoridad enteramente del consentimiento popular.

Una controversia sobre la visita de un miembro de la familia real británica durante la campaña ilustra cómo se dramatizaba la contienda por la hegemonía por parte de los partidos contendientes —nacionalistas y colonialistas— en tanto lucha por el prestigio. La visita, insistió el gobierno, iba a ser un gesto puramente apolítico por parte del Príncipe de Gales a fin de mantener a la realeza en contacto con sus súbditos asiáticos. Gandhi se opuso a la propuesta tan pronto como llegó a saber de ella, empleándose en una vigorosa campaña en contra durante unos quince meses hasta noviembre de 1921, cuando se materializó.

Justificó su oposición como un «claro deber de educar [al público] en una percepción más realista del significado de la visita real». Verdad, porque refutaría la afirmación no tan cierta hecha por la administración sobre la visita como algo que estaba por encima de la política. «Si el Príncipe no viene por razones políticas», preguntaba, «¿por qué viene, entonces?» La respuesta, en lo que a él se refería, era obvia. Al contrario de lo que dijeron en público, «los ministros quieren [quisieron] adquirir capital político de la visita propuesta», usarla «para demostrar al mundo que bajo su benigna administración toda la India [estaba] feliz y contenta», que «el malestar entre la gente [debía considerarse] como paz», y que «todo este discurso de que habían sido atacados [por la violencia oficial en Punjab y la política imperial hacia el Khilafat] fue obra de unos pocos hombres descontentos». En definitiva, concluyó: «El Príncipe viene para defender el prestigio del Gobierno actual».[7]

7 M. K. Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi,* Nueva Delhi, División de Publicaciones del Gobierno de India (1958-1984), vol. 18, pp. 18, 19, 31, 102; y vol. 21, pp. 60, 195. Sobre la cuestión del prestigio véase también ibídem, vol. 18, p. 114, donde Gandhi escribe: «Es añadir un insulto a la injuria traer al Príncipe y durante su visita robar honores y más prestigio para un gobierno que merece ser despedido con desgracia».

Establecido el «significado» de la visita, como una calculada política dirigida a «demostrar el poder y la gloria del Imperio»,[8] Gandhi convocó una serie de contra-manifestaciones. Estas tomaron a lo largo y ancho del país la forma de un *hartal*, a fin de coincidir con la llegada del príncipe, el 17 de noviembre de 1921, seguidas, durante el resto de su gira, de boicots locales de todas las ceremonias, recepciones y otras actividades organizadas para celebrarlo. Acusado por el Secretario de Estado para la India de alentar la deslealtad, no ocultó en primer lugar a quién debía su lealtad. «Este es un signo de cambio de los tiempos», escribió. «No solo no veo ninguna deslealtad en negarme a dar la bienvenida al Príncipe, sino que considero que es una deslealtad hacia la gente actuar de otra manera en esta difícil situación».[9] Claramente, había llegado el momento de las lealtades divididas. Frente a una elección, el liderazgo nacionalista se opuso a la vieja lealtad de los colaboradores con una nueva lealtad: la lealtad al pueblo, y al hacerlo mostraron su apoyo en la competencia en curso por el prestigio.

Dado que las lealtades estaban muy divididas y el terreno de la colaboración se estaba resquebrajando bajo el impacto del aumento de la insurgencia contra el raj, era inevitable que algo tan profundamente simbólico para la autoridad imperial, como la presencia de un personaje real en medio de sus súbditos, inspirara interpretaciones mutuamente hostiles. No sorprende, por lo tanto, que los relatos de la gira escritos desde puntos de vista imperialistas y nacionalistas deban presentar puntos de vista radicalmente diferentes sobre el evento y lo que significó. Una comparación entre dos versiones autorizadas, una de las cuales fue producida por L. F. Rushbrook Williams para el Gobierno de India y la otra por el Comité de Investigación de la Desobediencia Civil [CDEC] para el Congreso Nacional Indio, lo deja claro.[10]

La gira, según Williams, fue «un éxito notable» logrado «a pesar de toda la fuerza de la no-cooperación». En contraste, según el punto de vista del CDEC, fueron «los *hartals* los que se convirtieron en un éxito absoluto a pesar de las medidas draconianas» (tales como «arrestos y procesamientos masivos e indiscriminados dictados bajo la Ley de

8 Ibídem, vol. 18, p. 102.

9 Ibídem, énfasis añadido.

10 Estos dos son L. F. Rushhrook Williams, *India en 1922-1923,* Calcuta, Superintendent Government Printing, 1923, p. 272; e «Informe del Comité de Investigación de Desobediencia Civil» en *The Indian Annual Register 1922-1923,* Calcuta, Oficina de Registro Anual, 1923, pp. 65-67, 72-73. Las citas en los siguientes cuatro párrafos están tomadas de estos dos textos.

Enmienda de la Ley Criminal, los artículos 107 y 108 del Código de Procedimiento Penal y las secciones 124-A y 153-A del Código Penal de la India»), usadas «para asegurar un ambiente tranquilo durante la visita de su Alteza Real». La gente respondió, en la ciudad y en el campo, ya sea absteniéndose *en masa* de todas las funciones oficiales para dar su bienvenida a la autoridad o apareciendo con fuerza para saludarlo con gritos desafiantes en honor a Gandhi. «Esa cosa espléndida —el *hartal*—» comentaba el CDEC en una burlona alusión a su descripción como «algo despreciable» por parte de un burócrata de alto rango, «persiguió a H. R. H. allá donde fuera».

Las estimaciones acerca de la escala de movilización a favor y en contra de la gira real también fueron complementadas por evaluaciones igualmente contradictorias de su importancia. Su valor, para Williams, consistió en el «envalentonamiento adicional» que le dio a «muchos elementos sustanciales de la sociedad [...] en su lealtad», que él identificó rápidamente como «los sentimientos más profundos de la India real». En el mismo estilo vio, en el llamado «éxito» de la visita, la muestra de «la impotencia de los no cooperadores a la hora de arruinar cualquier aspecto del programa de Su Real Alteza» y la decepción de «aquellos que creyeron que los no cooperadores hablaban por boca de la India».

¿Quién hablaba por la India «real»? La respuesta del CDEC a esa pregunta se basó en la misma experiencia, pero planteó una construcción política completamente diferente. El éxito de lo que llamó «el memorable *hartal* de toda la India» se representó como «una manifestación notable de la voluntad decidida de la nación de condenar la explotación de la Familia Real con fines políticos». Se diferenciaba así claramente de los leales. El Comité de Investigación volvió a la cuestión crucial de quien habla por la nación: la cuestión de la representación. Sobre la opinión del Virrey, que había dicho que la protesta contra la gira «no representaba la visión real del pueblo indio» y fue provocada únicamente por «la coacción e intimidación» nacionalista, argumentó:

> ¿Puede que, a pesar de los arduos esfuerzos de los representantes en la India, de las personas «más decididas» y «de fibra más dura del mundo», todo el país palpitase de canto en canto con un solo impulso, como resultado de la coerción e intimidación empleadas por un puñado de quienes, en palabras de Lord Reading [el Virrey], «no representaban la visión real de la población de la India», y la mayoría de los cuales estaban detenidos detrás de los muros de la prisión? Si es así,

> que cuanto antes estas personas «decididas» retiren a sus representantes actuales y confíen su buen nombre a la custodia de tal puñado, mejor será para la futura felicidad y el progreso de ambos.

No se puede destacar de forma suficiente el significado de esta polémica como un rechazo hacia cualquier noción unitaria de representación. Esta aparece en el texto bajo el signo de una hegemonía dividida. Parece que la respuesta al representante de la Gran Bretaña imperial fue: «No se puede gobernar a la India como una potencia colonial y *representarla* al mismo tiempo». «Empaque su burocracia y váyase. Porque no representa a nadie aquí entre las personas colonizadas que se han constituido como nación. Sus representantes reales son los líderes y activistas nacionalistas a los que ha amordazado y puesto entre rejas. Dejen que se hagan cargo del gobierno.»

La cuestión de la hegemonía se perfila así como un tema de importancia crucial en la política de Swadeshi y la no cooperación. ¿Cómo trataron sus respectivos liderazgos con esa pregunta? ¿Por qué medios organizativos y principios ideológicos provocaron la movilización para hacer un uso estratégico de la misma en la batalla por la hegemonía? Una ruptura histórica en el seno de estos movimientos nos ofrece un punto de partida a la problemática que plantean estas preguntas.

II. Movilización Swadeshi

Nikhiluh pobre

Uno de los principales líderes del movimiento Swadeshi durante su fase inicial fue el gran poeta indio Rabindranath Tagore. En 1906 dirigió una manifestación muy publicitada por las calles de Calcuta, cantando himnos nacionalistas y distribuyendo *rakhi* entre la multitud. El *rakhi*, un cordel de colores alegres usado como pulsera en algunas comunidades hindúes y grupos de linajes para celebrar la solidaridad de sus miembros, fue adoptado, en esta ocasión, como un símbolo de unidad: la unidad de las dos divisiones de Bengala separadas por los gobernantes extranjeros, la unidad de Bengala en su conjunto y el resto de la India, en definitiva, la unidad de la nación contra el raj, el instrumento perverso de división y sometimiento. La marcha contra la partición, que dramatizó esa voluntad de unidad, tuvo un gran impacto en la agitación. También lo tuvieron los poemas y canciones escritos por Tagore para celebrar la gloria y la santidad de la patria, y su elegante prosa que

exponía sus pensamientos sobre el colonialismo y el nacionalismo en distintos ensayos políticos. Uno de estos ensayos, «Swadeshi Sarnaj», contenía la visión de una nación autónoma y con confianza en sí misma, y formó el núcleo de un plan de estudios patrióticos en todas las asociaciones de jóvenes (*samiti*) en las cuales el movimiento reclutó a sus activistas más dedicados. Hacia 1907, el entusiasmo de Swadeshi había encontrado en él a su poeta, su filósofo y su líder político, una combinación platónica por excelencia.

Cuando, aproximadamente un año después, Rabindranath comenzó a retroceder y finalmente se retiró de la política por completo, despertó una gran hostilidad. Su retiro fue interpretado de diversas maneras, como caprichoso (ya que los poetas pueden ser notoriamente inconstantes en su actitud ante los asuntos mundanos), como irresponsable (por ser rico, podía no preocuparse por su gente) y por cobarde (en tanto estaba contra la política de la violencia). Sensible a tales críticas, trató de explicar su posición en una serie de cinco artículos escritos en ese momento. Y luego, en 1916, ocho años después del evento y cinco después de la división de Bengala, reanudó el debate, dejando claro que, en lo que a él respecta, el argumento estaba lejos de cerrarse. Solo los años intermedios le permitieron plasmarlo imaginativamente en una novela llamada *Gharey Bairey*.[11]

Nikhilesh, el héroe de esta novela, es un propietario ilustrado que, a diferencia de otros de su clase, no oprime a sus arrendatarios cultivadores. También es un patriota y un idealista, ha intentado durante muchos años, incluso antes de la llegada de Swadeshi, establecer empresas al estilo de Swadeshi, todo lo cual resultó demasiado poco económico y propenso a la quiebra. Nikhilesh es, por lo tanto, un parangón de virtudes, un compendio de patriotismo, idealismo, intelecto y carácter no mundano, muy apreciado por los bengalíes de clase media, alimentados con esa dieta de literatura romántica.

De manera apropiada, nuestro héroe tiene una esposa joven, hermosa y adorable; todo va bien hasta la mitad del capítulo uno, cuando el villano, Sandip, su mejor amigo, entra en escena. Este se pone decididamente a trabajar para lograr un doble objetivo: romper el

[11] Una traducción al inglés de esta novela fue publicada por Macmillan (Londres) en 1919 como *Home and the World* y ha pasado por varias reimpresiones. En los últimos años, Satyajit Ray ha dirigido una película basada en ella visualmente y del mismo nombre que la ha traducido para hablantes de todos los idiomas.

matrimonio de Nikhileshm al tratar de seducir a su esposa y arruinar su patrimonio al convertirlo en una suerte de base para la campaña de Swadeshi. Sus activistas andan sueltos por todo el lugar, promoviendo el Swadeshi mediante una técnica que incluye el chantaje, el engaño, el acoso escolar, el asalto y el robo. Los más pobres de los campesinos hindúes se sienten hostigados. Los musulmanes están particularmente indignados por el flagrante despliegue de chauvinismo hindú por parte de los nacionalistas. Finalmente, Nikhilesh, después de perder una gran cantidad de dinero por parte de su esposa, que actúa bajo la influencia de su amante, decide llamarlo un día, saca a Sandip y su pandilla de su propiedad, y se prepara para retirarse a Calcuta. Pero los acontecimientos se siguen demasiado rápido para él. Una *jacquerie* anti-hindú, instigada por un *moulavies* itinerante, estalla entre sus inquilinos musulmanes. Nikhilesh, sale, desarmado, para pacificarlos y es gravemente herido. La novela termina con su esposa arrepentida escuchando con ansiedad una conversación entre el administrador de la finca y el médico de familia sobre un cuerpo con la cabeza golpeada.

Esa herida en la cabeza era una metáfora de la propia reputación golpeada del autor en 1908. Ya que el destino de Nikhilesh reflejaba su propio aprieto en los días de Swadeshi, cuando, al igual que su noble pero torpe héroe mal entendido, él también había frecuentado la impopularidad al negarse a conformarse. Lo que preocupaba a ambos era la libertad del individuo para elegir su propia manera de servir a la causa de la emancipación social y política. Por eso, si se permite que el patriotismo se base en el miedo y la coerción en lugar de la persuasión, este acabará por ser contraproducente para la causa nacional.

Sanciones de casta

La coacción ya se había establecido tempranamente como un medio de movilización de la campaña Swadeshi. Un expediente compilado en 1909 por el Director de Inteligencia Criminal cita varios cientos de casos,[12] algunos de ellos retrocedían a 1905. Estos fueron de dos tipos. Primero, hubo una indulgencia masiva por la coerción física dirigida a la destrucción de bienes importados, así como intimidación y asalto

12 Archivos nacionales de la India (Nueva Delhi), *Memorandum showing how far the boicott agitation has gone beyond the advocacy of mere boycott goods in the interest of native industries*, Home Dept,, Pol. Depósito: octubre 1909, núm. 25. Las referencias a este documento por página pueden ser engañosas. Nuestras referencias son, por lo tanto, a las rúbricas de distrito, por ejemplo, Memo/Burdwan, con algunos de los nombres de distrito en su forma anglificada, como en el original.

a quienes compraron, vendieron o patrocinaron tales importaciones o cooperaron con la administración como opositores activos del movimiento. No está de más decir que ninguna movilización basada en tal violencia podría tener posibilidad de consenso popular. Pasaremos, entonces, a considerar las implicaciones de la otra coerción social, menos obvia si bien no menos siniestra, que se dirigió directamente contra la mente y destruyó la persuasión en su origen. Reportada en gran número, tanto por la policía como por la prensa contemporánea, este tipo de coerción se produjo en forma de sanciones de casta que significaban, en efecto, la retirada de los servicios rituales, el rechazo a sentarse a comer en la mesa, el boicot a las recepciones de bodas y ceremonias funerarias, y otras presiones, equivalentes al ostracismo parcial o total de aquellos considerados culpables de desviación de las normas de Swadeshi.

La coerción social era, para Tagore, al menos tan desagradable como la coerción física. Para él, como para muchos otros liberales Swadeshi, con su énfasis en la autoayuda, el autocultivo y la superación personal, fue menos una lucha por el poder que un movimiento de reforma social de carácter excepcionalmente idealista. Su propósito era unir a todos en un esfuerzo por liberar a la sociedad de la esclavitud, precisamente de aquellas instituciones conservadoras y oscurantistas, valores y costumbres que autorizaban la sanción de castas. Esta última, dijo en un ensayo abierto, era tan «propicia para la perpetuación de la servidumbre espiritual» como la propagación de Swadeshi por la amenaza de incendio o asalto.[13]

El uso de la sanción de castas es ciertamente básico para la ortodoxia hindú. Constituye la aplicación más explícita e inmediata de lo que algunos consideran como un principio rector del sistema de castas, a saber, la oposición entre pureza y contaminación. El hecho de que se haya revelado, tal y como parece evidente, que la movilización para el Movimiento Swadeshi se basó de forma significativa en la sanción de castas, debería ayudarnos a comprender el carácter del propio nacionalismo indio como un tejido de contradicciones, en el que su impulso emancipador y unificador, es resistido y modificado significativamente por las fuerzas disciplinarias y divisivas del conservadurismo social.

13 «Sadupay» en *Rabindra Rachanabali,* Calcuta, Pashchim Banga Sarkar, año bengalí 1368, ed. Centenario, vol. 12, p. 830.

La incidencia de las sanciones, tal y como se documenta en los informes de inteligencia mencionados anteriormente, es bastante sorprendente en su distribución geográfica. Muestra que la mayoría de los casos fueron reportados en aldeas pequeñas y adormecidas ubicadas lejos, en el interior. Esto es claramente un índice del carácter de base del movimiento, cuya religiosidad tal vez fuera, en medida no pequeña, una función de su carácter rural. Tomadas en conjunto, junto al hecho de que las sanciones eran más numerosas en los distritos políticamente más activos (en general, los distritos orientales de Bengala, en comparación con los occidentales), esto parecería sugerir una correlación bastante alta entre nacionalismo y sistema de castas.

La implicación es aún más preocupante, cuando se tiene en cuenta el hecho de que las estadísticas disponibles están lejos de ser completas y subestiman bastante el fenómeno; ya que el número total de sanciones debe haber sido muy superior al número reportado. Estar sujeto a la disciplina de casta era un estigma que avergonzaba al hindú. Atribuida a un individuo o a una familia, tenía tendencia a sobrevivir a la absolución formal. Uno preferiría no reportar tal cosa a la ley, ya que hacerlo sería como permitir que el rumor local magnificara la ofensa muchas veces en relación con su tamaño original. Con frecuencia, la sanción sería tal que haría imposible para cualquier tribunal tomar conocimiento de ella en términos legales. En una nota de mal humor escrita por un funcionario del Departamento de Vivienda, en el memorándum mencionado anteriormente, se lee: «Los casos de boicot social no se presentaron ante los tribunales».[14] No nos sorprende.

*

La calidad de las fuentes es, sin embargo, extremamente rica y puede usarse para arrojar luz sobre la naturaleza de los delitos que exigían la sanción de casta. Estos se dividen en tres clases, se puede decir que cada una corresponde con una categoría de delito punible según el canon del hinduismo sanatan. La primera de estas incluye lo que, en esa tradición, sería subsumido dentro de la amplia categoría de *pātakas* (pecados) que surgen de la violación del *dharma* (por una infracción de las reglas que prohíben el incesto, el robo o la matanza de vacas) y del *ācāra* (por la transgresión, por ejemplo, de deberes como los relacionados con la rutina diaria de baño, meditación y adoración, o con servicios prescritos ritualmente, etc.).

---

14 Véase la nota preliminar, sin firmar pero identificada como «Home Department, D.C.1. u/o No. 5864 de 30.9. [0) 9».

Bajo las condiciones de Swadeshi, las violaciones de *dharma* y *ācāra*, también fueron consideradas igualmente culpables, solo que estos términos ahora habían adquirido una nueva gama de connotaciones. Se trataba de connotaciones políticas según las cuales la lealtad a la patria calificaba como un ejemplo de *dharma*, mientras que ciertos aspectos demostrativos del comportamiento nacionalista asumían la santidad de *ācāra*. Se impuso así la sanción de casta a quienes se consideraban culpables de violar el nuevo *dharma* del patriotismo, porque continuaron trabajando para el régimen extranjero como funcionarios de policía, abogados procesales, testigos de la corona y en otros papeles igualmente despreciables, o fracasaron como terratenientes en su deber de prohibir la venta de productos extranjeros dentro de sus fincas, como almacenistas, por ejemplo, de productos al detalle de Liverpool, etc. Entre las víctimas se podría decir que también estaban aquellos que habían transgredido la nueva *ācāra* al negarse a realizar el ritual de juramento en apoyo de Swadeshi o usar *rakhi* en la muñeca como muestra de solidaridad con la campaña.

Una segunda clase de ofensas fueron las que resultaron de las impurezas adquiridas por el contacto con objetos impuros. Tomada estrictamente de acuerdo con la norma hindú tradicional de pureza, la cantidad de tales objetos podría ser legión. Estos pueden abarcar desde excrementos humanos o saliva hasta el cabello rapado, o alimentos cocinados por una persona más baja en la jerarquía de castas, o un vaso de bebida alcohólica, o incluso una prenda sin lavar después de usarla durante la noche. La lista podría variar considerablemente de área en área, y las listas locales podrían ser bastante diferentes de las dadas en los Dharmasastras, aunque no necesariamente más cortas.

Los antiguos legisladores, a menudo operaron a través de lo que se conocía como *tādrūpya*, la regla de semejanza, con el fin de ampliar el alcance del pecado y la impureza permitida; en efecto, por medio de una modificación de las listas negras establecidas mediante la adición de algunos elementos nuevos y la omisión de algunos de los más viejos. Un ejercicio altamente creativo en *tādrūpya* ocurrió, de hecho, durante el Movimiento Swadeshi cuando las manufacturas extranjeras de todo tipo, incluidas las de Alemania y Austria, fueron puestas a la par con las importaciones británicas, consideradas impuras por analogía. Estas incluían sombrillas, brazaletes de vidrio y campanas para las lámparas de parafina, porcelana, telas, zapatos de cuero, pinturas de colores, cigarrillos, azúcar, sal y textiles de algodón.

Los tres últimos artículos tenían el estigma duplicado: eran impuros no solo por su origen extranjero, sino también porque se creía que la sal y el azúcar estaban adulterados con polvo de hueso de vaca, mientras que se decía que los textiles de Manchester se han hecho con hilo procesado con la grasa y la sangre de la misma especie sagrada. Estas sustancias eran consideradas como la fuente más grave de contaminación, ya que presuponían la matanza de vacas, un pecado demasiado grave como para que un hindú lo cometiera o lo perdonara. Así, la idea Swadeshi de impureza asociada con lo que era extranjero (*bilati*) se vio reforzada por una noción tradicional de impureza asociada con lo que era un sacrilegio. La ambivalencia que estos objetos adquirieron como ofensivos en términos tanto políticos como religiosos, correspondió a la doble forma de contaminación que causaron: físicamente, como cosas impuras que contaminaban a quienes comían, vestían, tocaban o entraban en contacto directo con ellos; y políticamente, como bienes importados, lo que era antipatriótico y contrario la doctrina económica de Swadeshi de comprar, vender o consumir.

Una tercera clase de ofensas anti-Swadeshi incluía aquellas que se consideraban transitivas, como las ofensas tradicionales de castas, y exigía la sanción contra el delincuente, incluso después de varias eliminaciones de la fuente de contaminación. La contaminación por *samsarga*, es decir, por contacto o asociación (por ejemplo, con objetos tan sucios como los mencionados previamente) era prohibida de una manera elaborada por la mayoría de los Dharmas, aunque los textos a menudo diferían en la clasificación de tales contactos. Algunos los organizaron en nueve categorías, otros en tres, y así sucesivamente. En lo que todos parecen estar de acuerdo es en atribuir un alto grado de transitividad a tal contaminación. Tal y como lo expresaba de manera bastante gráfica el *Parasara-Madhaviya*, un texto del siglo XIV: «Los pecados se esparcen como gotas de aceite en el agua» (*samkramanti hi papano tailavindurivambhasi*).

La transitividad de este orden no era del todo desconocida bajo las condiciones de Swadeshi. De hecho, está registrado que las personas que se negaron a retirar sus servicios rituales a las personas excomulgadas por actividades antinacionales también fueron excomulgadas.[15] Los ofensores, en la mayoría de estos casos, eran brahmanes. Autorizados por la tradición para oficiar ceremonias religiosas hindúes, se contaminaron a sí mismos actuando como sacerdotes para aquellos que

---

15 Memo./ Pabna, Dacca, Backergunge.

comerciaban con bienes extranjeros y, por lo tanto, habían sido contaminados por la impureza de sus mercancías. La relativa poca frecuencia de este tipo particular de ofensa fue una señal, sin duda, de que el régimen de castas estaba perdiendo parte de su antigua vitalidad. Es, sin embargo, una reflexión interesante sobre el calibre y la calidad de esta fase del nacionalismo, que podía encontrar algún uso en este tipo de medidas de la disciplina de castas.

Boicot social

La manera en que se disciplinó a los ofensores de las tres categorías muestra cuán profundamente el castigo había penetrado en la movilización Swadeshi. El nombre por el cual esta disciplina llegó a ser conocida fue el de «boicot social». A ese nombre se vinculó la estrategia central de la campaña, es decir, el boicot de bienes extranjeros, y buscó su justificación en la autoridad de un nacionalismo preparado para desafiar las pretensiones hegemónicas del raj. Al mismo tiempo, por un juego en la palabra *samaj*, sociedad en bangla, la designación convirtió esa disciplina en una preocupación de la micro-sociedad de jati o casta, que en la mayoría de sus numerosas denominaciones tenía un *samaj* o consejo de casta para tratar con aquellos de sus miembros que violaran su código. Sin prestar atención a lo que una nación madura podría, en teoría, hacer para socavar las formaciones de castas primordiales, el boicot social se propuso servir a los intereses de la gran sociedad que era la nación, insistiendo en los procedimientos utilizados por la pequeña sociedad de castas para resistir la innovación y el cambio. Una mirada a las medidas por las cuales se impuso el boicot social debería dejar esto claro.

Bajo las condiciones sanatanas, cada una de estas medidas representaba una forma autorizada de imposición penal por parte de un brahman o un rey o un consejo de casta contra cualquiera que violase *dharma, ācāra* o las reglas de pureza de una forma u otra. Una forma común de castigo, no totalmente desconocida en Occidente, era rasurar el cabello de la cabeza del ofensor. Sin embargo, a diferencia de Occidente, la depilación, de acuerdo con la tradición hindú, no era meramente punitiva, sino también una expiación. El elemento de expiación ritual resultaba bastante pronunciado en los dos casos que tenemos registrados. En uno de ellos, el ofensor era un comerciante excomulgado por vender productos de marcas extranjeras. En la petición

de reparación, la asociación de su casta le ordenó pagar una multa de doscientas rupias, afeitarse la cabeza y prometer no volver a negociar con dicha mercancía.[16]

El otro caso implicó a un comerciante que había vendido una pieza de textil inglés por aproximadamente la mitad del precio de un tejido indígena de la misma calidad. Cuando un grupo de escolares allanó su tienda en protesta por vender productos *bilati*, frente a aquellos producidos en empresas nacionales, golpeó sin querer, en el consiguiente tumulto, a un joven brahmán con un zapato. Los líderes Swadeshi locales tomaron represalias aislándolo y estableciendo un piquete dirigido a detener todas las transacciones en su tienda. En una reunión celebrada poco después, se le pidió que pidiera disculpas a los muchachos, donase una parte de su stock de artículos de algodón importados para quemarlos en público y se afeitase la cabeza como castigo por golpear a un brahmán.[17]

En el primero de estos casos, la autoridad de la asociación de castas condicionó la readmisión de uno de sus miembros a afeitarse la cabeza, un ritual punitivo destinado a redimir al ofensor de la contaminación en la que incurrió al pecar. En el otro, la receta podría haber sido sacada de los antiguos libros de leyes. Causar daño a un brahman, y hacerlo con un instrumento tan mezquino e impuro como un zapato de cuero, se consideraba un *mabapātaka* (pecado grave) para un miembro de cualquier otra casta. La tonsura fue una parte vital de la expiación requerida para absolver a una persona de los pecados de este tipo. De hecho, es una medida de nuestro avance hacia la modernidad que el comerciante ofensor pudiera salir del problema con una disculpa, una multa y un afeitado completamente limpio, de hecho no se vio obligado a ofrecer una vaca o su precio en oro a todos los miembros de una asamblea de diez mil brahmanes, como condición estrictamente shástrica de su reingreso a un estado de pureza.

Algunas de las instancias de boicot social tuvieron que ver con la comensalidad, con los hábitos del comer. La comida cocinada era un potente portador de contaminación. Para un miembro de cualquier casta sentarse a comer en la mesa solo estaba permitido dentro de un rango prescrito de relación jerárquica. El contacto establecido a través de una comida entre el anfitrión, el huésped, el cocinero y el dispensador de

16 Memo./ Dacca.

17 Memo./ Tippera.

alimentos tenía que darse de un modo que garantizara la ausencia de impurezas para todos los involucrados. Una invitación a cenar era, por lo tanto, un acto altamente sensible y responsable. Era un dispositivo para que el anfitrión reclamara legitimidad para cualquier ritual que se hubiera comprometido a realizar; también era el privilegio y la obligación del invitado conferir o retener dicha legitimidad al aceptar o rechazar la invitación. Tanto una ceremonia fúnebre como una boda requerían legitimación por comensalidad: en el primer caso, para señalar el reconocimiento social del hecho de que efectivamente se había terminado un estado de impureza ritual, y en el segundo, para poner el sello de aprobación social en los más recientes encuentros forjados dentro de una red de castas.

Esta aprobación tenía a veces que ser comprada por los oponentes de la causa Swadeshi. Esto se ilustra en el caso del oficial de policía cuyos «hermanos hindúes» no cenaban en su casa y, por lo tanto, no autorizaban la boda de su hija hasta que hiciera un regalo de mil rupias para compensar a algunos activistas locales por las multas que los tribunales les habían impuesto.[18] De otra parte, el boicot de ceremonias funerarias fue, en todos los casos reportados, dirigido a clientes de bienes importados. Los brahmanes y otros invitados se negaron a asistir a algunas de estas ceremonias celebradas por aldeanos que habían sido declarados culpables de comprar ropa de Manchester y multados por una junta de arbitraje no oficial. En al menos uno de estos casos la presión funcionó: el ofensor pagó y se permitió que la ceremonia prosiguiera.[19] Pero en otro caso, algunos brahmanes hicieron una excepción con los invitados que habían aparecido con ropa hecha de algodón *bilati*. Los partidarios de Swadeshi detuvieron la comida ceremonial escupiendo sobre la comida cocinada para la ocasión y profanándola, ya que el escupitajo es un evidente agente de contaminación.[20] El vínculo entre comensalidad y Swadeshi se hizo bastante explícito en otra ocasión por la negativa de unos aldeanos patrióticos, en un algún lugar del distrito de Dhaka, a asistir a un banquete de bodas donde también se invitó a varios oficiales de policía. No se podía cenar con los traidores, decían. El banquete tuvo que ser cancelado.[21]

---

18 Memo./ Faridpur.

19 Memo./ Midnapore.

20 Memo./ Mymensingh.

21 Memo./ Dacca.

Política liberal, prohibiciones tradicionales

La mayor de las sanciones especificadas era la denegación de servicios por parte de cinco grupos profesionales. En vista de la popularidad de esta medida, tal vez no sea una suposición demasiado descabellada sugerir que la mayoría de las sanciones no especificadas en el expediente oficial son también del mismo tipo. Estas fueron reportadas desde todas partes, de Calcuta, de las ciudades *mofussil* y de pueblos de la mayoría de los distritos. Las autoridades sancionadoras de todo tipo —los grupos profesionales y las élites locales, las asociaciones de castas y las organizaciones nacionalistas— parecen haber llegado a esta forma particular de boicot social con más frecuencia que a cualquier otra, como si se tratara de algún acuerdo tácito.

No menos curioso es el hecho, que no se puede dejar de comentar, de que esta medida perniciosa e iliberal fue defendida abierta y repetidamente por muchos de los principales líderes del movimiento, incluyendo a Surendra Nath Banerji, Aswinikumar Datta y Aurobindo Ghosh,[22] todos los cuales habían recibido una educación liberal. Que no solo no condenasen sino que promovieran activamente este tipo de sanción social hace que uno se pregunte si el liberalismo indio, debido a la condición bastante peculiar de su desarrollo dentro de las relaciones de poder coloniales, no pertenece en realidad a una categoría ideológica y cultural completamente distinta de su prototipo occidental.

Los servicios denegados incluyen los del sacerdote, el barbero y el lavandero. Estos eran considerados como uno de los organismos de purificación indispensables en la sociedad hindú. Desde el momento en que un niño era concebido hasta el momento en que el último invitado parte de una fiesta funeraria, no había ninguna circunstancia ritual de importancia que no fuera mediada por miembros de una o más de estas comunidades. Solo sus operaciones combinadas podían garantizar la eliminación de impurezas que, dentro del sistema de castas, se acrecentaban por momentos, lo que requería, por lo tanto, que los servicios de estos grupos de especialistas funcionaran, de hecho, como un conjunto de limpiadores automáticos bien coordinados. Para un hindú

---

22 Surendranath Banerjee fue señalado diez veces en ocho distritos diferentes como defensor del boicot social y Aswinikumar Datta cuatro veces en tres distritos: Memo./ Backergunge, Birbhum, Burdwan, Calcuta, Dacca, Hoogly, Midnapore, Nadia. Para Aurobindo Ghosh como defensor de esta medida, véase el núm. 29 a continuación.

la denegación de tales servicios suponía quedar atrapado irremediablemente en un estado de impureza. Dado que el estatus dentro de la jerarquía de castas se relaciona críticamente con el grado de libertad de la persona respecto de la impureza ritual, la imposición de esta disciplina podría condenar a su víctima a la excomunión total. No es de extrañar que aquellos que querían que Swadeshi venciera en una campaña breve y rápida, se decidieran por este dispositivo como su arma favorita.

La lista está dominada por los sacerdotes. Los sacerdotes fueron los responsables de imponer más de un tercio de todos los boicots sociales: la sanción en dieciocho de los cincuenta casos reportados en la Tabla 1 fue ejecutada por medios sacerdotales. Esto es importante y requiere de una explicación en términos de dos factores, ninguno de los cuales puede considerarse en detalle dentro del alcance de este capítulo. Primero, supone una identificación de lo que creo es el resurgimiento del sacerdocio (*pourohitya*) que había ido acumulando fuerza a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, un fenómeno que, si es adecuadamente fundamentado en la investigación, puede atenuar en gran medida la luminosidad del llamado renacimiento de Bengala. En segundo lugar, también supone una expresión de la preeminencia del brahman en el resurgimiento hindú, tan evidente en Bengala durante los cincuenta años anteriores a la Primera Guerra Mundial. En todas las contribuciones a esta ideología, ya sea de Bankimchandra Chattopadhyay, Dwarakanath Vidyabhusan o Rabindranath Tagore —por mencionar tres variantes de liberalismo respectivamente de derecha, centro e izquierda—, la imagen del Brahman fue promovida como la de un mentor y director de la sociedad hindú.

La importancia de esta casta en los niveles locales de la campaña fue muy notable. Sin ser los más educados entre la élite *bhadralok*, cuya politización en este periodo se debió a que eran directamente resultado de la educación al estilo occidental, y sin ser de ningún modo los más numerosos entre los militantes comprometidos activamente en actividades nacionalistas, los brahamanes todavía compartían la dirección del movimiento, junto a otros dos grupos en la parte superior de la jerarquía social hindú de Bengala, a saber, los *kayastbas* y los *baidyas*. Y esto porque lo que carecían de otro modo se compensaba por la autoridad ritual que solo ellos podían ejercer para conferir pureza a quienes se habían contaminado por alguna violación del código de Swadeshi. En el clima político dominante, el uso de tal autoridad para negar los servicios sacerdotales a quienes dudan y desertan, resultó tan efectivo

como cualquier otro basado en la educación y el activismo. Había, por supuesto, otras comunidades, como las de comerciantes y agricultores, que también trataron de actuar como grupos políticos cohesionados en relación a Swadeshi. Pero lo hicieron para defenderse de las presiones ejercidas por una cultura nacionalista cada vez más asertiva. Los brahmanes, por el contrario, actuaron como una casta que ejercía presión.

Tabla 1. Casos de retirada de servicios, realmente o en forma de amenaza, por parte de agencias profesionales y rituales de clientes opuestos a Swadeshi

Distrito	Abogado	Doctor	Brahman	Lavador	Barbero	TOTAL
Backergunge	2	0	0	0	0	2
Bankura	1	0	1	0	1	3
Bogra	0	0	1	0	0	1
Burdwan	1	1	1	0	0	3
Calcuta	1	1	2	2	2	8
Chittagong	0	1	0	0	1	2
Dacca	1	0	2	2	2	7
Dinajpur	2	1	0	0	0	3
Hoogly	0	0	2	0	0	2
Howrah	0	0	0	1	1	2
Khulna	1	0	1	0	0	2
Midnapore	1	1	1	0	0	3
Mymensingh	0	0	1	1	0	2
Nadia	1	1	2	0	0	4
Noakhali	0	0	1	0	0	1
Pahna	1	0	2	0	0	4
Rajshahi	1	0	0	0	0	1
Sylhet	0	0	0	1	1	2
TOTAL	13	5	18	7	7	50

Nota: en su mayor parte, el boicot social logró evadir la ley y solo la punta del iceberg se ha hecho visible gracias a nuestra fuente, la compilación del Departamento del Hogar. Aún así, del total de casos reportados, solo 50 de 18 distritos especificaban a los agentes profesionales y / o rituales que se retiraron para hacer el boicot. Un total de 18 casos, 13 que involucran a abogados y 5 a doctores, tal y como se muestra en la Tabla 1.

Los médicos y los abogados también emularon a las castas de servicio tradicionales al negarse a trabajar para pacientes y clientes que se oponían a Swadeshi. Estrictamente hablando, esto no era un caso de sanción de casta en el sentido discutido hasta ahora. Estos grupos profesionales modernos, formados por miembros de muchas comunidades diferentes, educados en su mayor parte en instituciones vocacionales liberales (excepto aquellos que todavía practicaban la medicina según la tradición ayurvédica), no tenían ningún tipo de función ritual. La presión que ejercieron sobre aquellos considerados antipatrióticos no pudo hacer nada, por lo tanto, para condenar a estos grupos a un estado de impureza. Sin embargo, en un espíritu político empapado tan profundamente por el hinduismo y establecida la discriminación entre pureza y contaminación como un principio definitorio de la conducta nacionalista, el lenguaje disciplinario tradicional no tuvo dificultad en traducir a su propio empleo incluso a algunas de las profesiones liberales identificadas con la modernidad y el secularismo.

La traducción vino ayudada por muchos factores. Primero, los grupos de élite que normalmente actuaban como la más alta tribuna para todas las decisiones relacionadas con la disciplina de castas, se identificaron en la mente popular precisamente con aquellos que dominaban las profesiones médicas y legales. En otras palabras, se percibió que la autoridad sancionadora era la misma en ambos casos y eso, en el contexto dado, hizo que las sanciones se vieran bastante similares. Esto fue particularmente cierto para los abogados. En los distritos políticamente más activos, a menudo operaban como una fuerza nacionalista bien unida: el Colegio de Abogados local asumía algunas de las funciones de los consejos de casta y aconsejaba a los sacerdotes, barberos y lavanderos que no sirvieran a los que se consideraban culpables de desviarse del código de Swadeshi.

En segundo lugar, las dificultades causadas por la retirada de los servicios profesionales correspondía con una severa sanción de casta y no tenía mucho sentido para las víctimas distinguir entre sus efectos separados. Cualquier denegación de la poca atención médica disponible era una fuente de gran ansiedad para comunidades en las que eran tan escasos los medicamentos y los médicos, como crónica y generalizada la enfermedad. Un boicot por parte de los abogados también podía perjudicarles seriamente. La escala y complejidad del sistema judicial introducido por el raj había creado una demanda masiva de conocimiento de la ley y de

sus procedimientos institucionales. En poder de los abogados estaba consecuentemente en gran medida acosar a una persona negándole asesoría y, peor aún, el involucrarla en el enredo legal más inextricable.

En la práctica, sin embargo, ninguna de estas prohibiciones funcionaba por sí misma. Por el contrario, era habitual que una manifestación nacionalista convocara a las cinco profesiones, es decir, sacerdotes, barberos, lavadores, doctores y abogados, para boicotear a los opositores de Swadeshi en un área dada, de tal modo que las sanciones impuestas de acuerdo con este consejo se vieran como parte de una sola medida patriótica a fin de movilizar a toda la sociedad local que dependía de dichos servicios.

¿Swadeshi por coerción o por consenso?

Así fue como la antigua y conservadora ideología de la casta se injertó en un nacionalismo en desarrollo supuestamente moderno y progresista en su concepto. La paradoja llevó a Rabindranath Tagore a interrogar por el carácter mismo de la movilización Swadeshi y preguntarse hasta qué punto se basó realmente en el consentimiento popular. En un artículo publicado en 1908, cuando la campaña aún estaba en pleno auge, denunció la confianza en la coerción y el impacto alienante que esta tenía en las masas que decía entusiasmar y activar.[23] Su objeción al uso de la fuerza y su súplica por la persuasión se leen, en parte, como una defensa de los ideales humanistas y religiosos, *manushyatva* y *dharma,* que él apreciaba mucho.[24] Pero esta asimilación de la hegemonía a la moralidad, que anticipó en una década algunos aspectos del pensamiento de Gandhi, hizo poco por ocultar la preocupación política central de su argumento sobre la adecuación del movimiento a su proyecto de legitimarse por consentimiento popular.

Rabindranath se centró en esta cuestión sin permitir que ninguna distinción legalista entre coerción física y mental influyera en su noción de la violencia, que incluía, para él, el uso de la fuerza en cualquier forma. No importaba mucho si el boicot a las importaciones se debía a amenazas contra la persona y la propiedad o por sanción de casta.[25] Sobre esto, estaba presumiblemente menos inclinado a comprometerse que incluso el jefe de policía de Calcuta, según él era

23 «Sadupay», publicado originalmente en *Probasi* (julio-agosto de 1908) y reproducido en *Rabindra Rachanabali,* vol. 12, pp. 826-833.

24 *Rabindra Rachanabali*, vol. 12, pp. 831-833 y en todo el ensayo «Sadupay».

25 Ibídem, p. 830.

simplemente un caso de «inducción [...] por el argumento y no por la fuerza», que la propaganda de Swadeshi advirtiera a un «comprador o posible comprador» que al patrocinar bienes extranjeros él estaba «bebiendo la sangre de su padre o de su madre y prácticamente matando a un grupo de brahmanes».[26] Estos fueron actos de *mahapātaka*, el tipo de pecado más grave, que los shastras castigaron, si no con la muerte, con la excomunión total de la sociedad, condenando al pecador a una muerte en vida. Esa era la forma máxima de violencia que podía perpetrarse contra un ser humano. Desde el punto de vista de Rabindranath identificar a un comprador de *bideshi* o productos extranjeros como culpable de *mahapātaka* era, por eso, someterlo al uso más inhumano de la fuerza.

El uso generalizado del boicot social y de otras formas de coerción fue así considerado por Rabindranath como una prueba del fracaso de los activistas Swadeshi para persuadir a las personas de unirse a su causa. «No hemos sido lo suficientemente pacientes como para avanzar gradualmente hacia el logro del consentimiento popular», escribió.[27] De acuerdo con Tagore, esta impaciencia venció sobre el objetivo mismo del movimiento, que era unir a todos los indios en una gran movilización patriótica. Como él mismo observó, sin intención alguna de ocultar su amargura: «Imponer la unidad en una persona torciéndole el cuello, difícilmente puede llamársele un acto de unión; ni, por el estilo, se puede considerar que el uso de amenazas o calumnias periodísticas para impedir cualquier transmisión pública de desacuerdos funcione en pro de la unificación nacional».[28]

Según este veredicto, la movilización de la primera campaña nacionalista de este siglo demostró ser de poca ayuda para las aspiraciones hegemónicas de su liderazgo. El veredicto fue aún más revelador por haber sido pronunciado por alguien que había hecho más que cualquiera de sus líderes a la hora de generar entusiasmo en su fase inicial. Por supuesto, no pasó desapercibido. Pero incluso la réplica más argumentada, como la de Aurobindo Ghosh,[29] fue menos que adecuada como

---

26 Citado en Sarkar, *Swadeshi Movement,* pp. 316-317.

27 Rabindra Rachanabali, vol. 12, p. 828. La oración en el original en bangla dice: «Kramasa loker sammarike joy koria loibar bilamba amara sahite parilama na».

28 Ibídem, p. 831.

29 Algunas de las contribuciones más representativas de Aurobindo Ghosh a este debate se publicaron en el *Bande Mataram* y se han reproducido en sus obras completas, *Complete Works: Sri Aurobindo,* Pondichery, Sri Aurobindo Birth Centenary Library, 1970-1972. Véase, por ejemplo, vol. 1, pp. 111-112, 113-114, 121, 124-125, 127; y vol. 2, pp. 144, 182-185.

respuesta a la crítica de Rabindranath. Preocupado principalmente por desplazar el terreno del debate a la justificación de la violencia en términos tácticos, morales y teológicos, Aurobindo y otros opositores a Tagore no abordaron el tema en cuestión, a saber, el equilibrio entre fuerzas y consentimiento en la práctica nacionalista. Pero la pregunta no desaparecería. Solo tenía que esperar a la próxima ola de lucha antiimperialista y a un cambio histórico de liderazgo para reinscribirse en el discurso político.

III. Movilización para la no cooperación

Boicot social en la no cooperación

Entre el final del movimiento Swadeshi de 1903-1908 y el gran levantamiento de los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, el nacionalismo indio llegó a su madurez; señal de su madurez creciente fue que la movilización para la campaña masiva de 1920-1922 ya no dependiera críticamente de las sanciones de casta. Pero dado que la cultura que definía tales sanciones era la arcilla de la que estaba hecho el nacionalismo, el boicot social continuó, inevitablemente, como una táctica a nivel local. Y este llegó a ser lo suficientemente importante como para reclamar la intervención de Gandhi una y otra vez, hasta aproximadamente diez veces, entre marzo de 1920 y febrero de 1922.[30] Al igual que en muchas otras cuestiones en las que la moral se enredaba con la política durante la campaña, improvisó una política que ajustaba su postura sobre los primeros principios al ritmo acelerado de los acontecimientos.

«La no cooperación no se aplica a los servicios de personas privadas», escribió en marzo de 1920. «No puedo aprobar la amenaza del ostracismo contra aquellos que no adoptan el remedio de la no cooperación». Pero esta objeción categórica fue modificada, después de unas semanas, forzada por la evaluación de las circunstancias. De hecho, admitió que «la posibilidad del ostracismo social no violento bajo ciertas condiciones extremas» no se podía descartar por completo.[31]

Recordó que «en Sudáfrica, en las etapas iniciales de la campaña de resistencia pasiva, los que se salieron fueron sometidos a ostracismo». En la India, donde «el boicot social [era] una antigua institución

30 Para estas intervenciones, véase Gandhi, *CoIlected Works*, vol. 18, pp. 75-76. 352; vol. 19, pp. 82-83, 367-368; vol. 20, pp. 96, 119-120; vol. 21, p. 533; vol. 22, p. 380.

31 Gandhi, *Collected Works*, vol. 25, pp. 75, 352, vol. 19, pp. 19, 83, 367.

contemporánea al sistema de castas», obtuvo gran parte de su fuerza de la tradición de la política consensual de las pequeñas sociedades rurales «autocontenidas». Pero tal consenso cercano a la unanimidad no se obtuvo en las «raras ocasiones de actitud recalcitrante». Antes bien, «la opinión hoy está dividida sobre los méritos de la no cooperación». Por lo tanto, no haría nada a fin de renunciar a su oposición al boicot social.

Fue lo suficientemente realista, sin embargo, como para admitir que «(era) imposible evitar el ostracismo en cierta medida» y trataba de controlar el daño que esto podía causar a la campaña, al insistir en una distinción entre «boicot social« y «boicot político». Necesitado de la dirección de un líder del Congreso «varios hindúes no cooperadores» habían discutido el boicot social, pero sentían que no podían aprobarlo. Gandhi aconsejó en un telegrama: «Sin duda disuadan a la gente contra el boicot social distinguido del político. Sostengan este último, que es absolutamente necesario».

La distinción, elaborada durante los siguientes seis meses en varios artículos en inglés y gujarati,[32] equivalía a una oposición entre el boicot político y el boicot social, que se formuló como oposición entre civilidad e incivilidad, entre amor y odio, entre una táctica de disociación voluntaria de las personas sometidas al boicot y la imposición de sanciones punitivas. Así: «el boicot es de dos tipos, civil e incivil. El primero tiene sus raíces en el amor, el segundo en el odio. De hecho, el odio es otro nombre para el boicot incivil [...] La idea subyacente en el boicot civil es abstenerse de aceptar cualquier servicio o de tener cualquier asociación con la persona interesada. La idea que subyace es infligir castigo y dolor». [33]

Todas las sanciones que llevaran, en la práctica actual, a la denegación de atención médica, el acceso a pozos y estanques y a servicios habituales como los de los peluqueros y lavanderos del pueblo —el tan temido *naudhobi bandh*, que contamina ritualmente— fueron clasificadas por Gandhi como boicot social. Las sanciones de este tipo le indignaban. La negativa de un médico local a atender a un oponente fue denunciada por él como una «inhumanidad, equivalente en el código

---

32 Véase especialmente dos artículos, ambos llamados «Boicot social» escritos para *Young India* (8 de diciembre de 1920; 16 de febrero de 1921) en Gandhi, *Collected Works*, vol. 19, pp. 82-83, 367-368, así como «Mis notas» en ibídem, vol. 29, pp. 119-120, escrito originalmente para *Navajivan* (22 de mayo de 1921).

33 Gandhi, *Collected Works*, vol. 20, pp. 119-120.

moral a un intento de asesinato». Dijo que «excluir a alguien del uso de pozos públicos era una especie de barbarie». En general, consideraba todos los actos de boicot social como «violencia imperdonable» que, «si persistía», estaba «destinada a destruir el movimiento [de no cooperación]».[34]

En agudo contraste con las medidas adoptadas para castigar a los opositores de la no cooperación, el objetivo del boicot político suponía, para los nacionalistas, acercarse a la auto-privación. Concretamente, «significaba negarse a aceptar agua o alimentos en el lugar de una persona [boicoteada] y no establecer un vínculo matrimonial con su familia». Al hacerlo, escribió Gandhi, «no queremos castigar [a la persona en cuestión]; queremos, más bien, expresar nuestro propio dolor al negarnos a asociarnos con él».[35]

Sin embargo, como la historia de la no cooperación pronto atestiguó, las reglas de discriminación tan ingeniosamente establecidas por Gandhi no impidieron por completo que el boicot «civil» se deslizara hacia lo «incivil». La delgada línea de moralidad que separa las dos «ideas» se manchó una y otra vez en la práctica cuando los no cooperadores, empeñados en «abstenerse a aceptar cualquier servicio o a tener asociación social alguna» con sus oponentes, fue inducida por la tradición y la presión local para recurrir precisamente a aquellos actos punitivos que tanto aborrecía su líder.

Tal fracaso, por parte de sus seguidores, a la hora de estar a la altura de los estándares prescritos de moralidad, tal vez no tenga nada que ver con una falla lógica en la distinción hecha por Gandhi para evitar que ocurrieran tales errores. «La alternativa al boicot social», había insistido, «ciertamente no era una relación social». Porque «un hombre que desafía una opinión pública fuerte y clara sobre asuntos vitales no tiene derecho a servicios y privilegios sociales». Luego pasó a distinguir esta «comodidad y privilegios sociales» del «servicio social», cuya negación constituía en su opinión un boicot social.[36] Pero a juzgar por lo que de acuerdo con el propio Gandhi constituían esa comodidad y privilegios, no es difícil entender por qué cualquier esfuerzo concertado para disuadir a las personas sobre su uso podría, en las condiciones dadas, degenerar fácilmente en un boicot social.

---

34 Ibídem, vol. 19, pp. 3, 367.

35 Ibídem, vol. 20, pp. 119, 120.

36 Ibídem, vol. 19, p. 368.

Los ejemplos de «servicios y privilegios sociales» especificados por él incluían el derecho de una persona a buscar las «conexiones matrimoniales» apropiadas para su familia, albergando «funciones sociales tales como fiestas matrimoniales», entretener a invitados que en otras ocasiones implicarían cortesía, otorgar regalos ceremoniales, etc.[37] Ahora bien, en la sociedad tradicional hindú (y las tradiciones en cuestión todavía eran muy fuertes en la década de 1920), un banquete de bodas y un regalo ceremonial eran obligaciones más que «comodidad y privilegios» para el anfitrión y el donante. Un matrimonio descansaba para su validación en la cortesía, una ceremonia fúnebre y en los regalos hechos a los brahmanes. Contrariamente a lo que Gandhi sugería, había poco que pudiera llamarse «opcional» a este respecto. Los códigos que regían tal conducta social eran vinculantes casi hasta el punto de la inviolabilidad; ya que anfitrión e invitado, donante y donatario eran compañeros rituales que, por sus funciones recíprocas, estaban destinados a ayudarse mutuamente en el desempeño de sus roles en tales ocasiones.

Nada podía, por lo tanto, ser más punitivo para el anfitrión que ser boicoteado por aquellos a los que había invitado a su banquete, o para un donante que los brahmanes rechazaran su *dakşiṇā* (regalo ceremonial). En ambos casos, la falta de reciprocidad perjudicaba tan gravemente la legitimidad ritual de la boda y del funeral como para exigir sanciones de casta, es decir, precisamente aquellas medidas punitivas que constituían un boicot social. Si la retirada de las relaciones basadas en matrimonios, comidas compartidas e intercambio de regalos fue un boicot político, es difícil ver cómo, con los imperativos culturales de la época, podría haber sido menos coercitivo que el boicot social.

No es de extrañar, así, que a pesar de la preocupación de Gandhi por mantener el boicot social fuera de la no cooperación, este continuara desafiando su autoridad de exhortación durante toda la campaña. El boicot social fue reportado (en ocasiones con cierta exageración,[38] lo que contribuyó poco a reducir su importancia como una tradición que militaba en contra de la doctrina de Gandhi) tanto en Hyderabad, en Sind, como en Amraoti y Jhansi en la India central, en Calcuta como en Delhi, en Sultanpur, Pratapgarh y Jhajjar en Uttar Pradesh, también en el lugar donde se encontraba el propio Mahatma en el Patidar de su

37 Ibídem, vol. 20, p. 119.

38 Sobre la insistencia de Gandhi en tratar una cuestión de principio, y en lo que él pensaba que era una exageración de este tipo, véase ibídem, vol. 19, pp. 82-83.

nativo Gujarat, e incluso en el distrito modelo de Bardoli, elegido por él para dar un ejemplo de no cooperación no violenta a ser emulado por todos los demás.[39]

De hecho, Gandhi fue lo suficientemente honesto como para reconocer su persistencia y llegó al extremo de atribuir la violencia de las manifestaciones contra la visita real en Bombay a una cierta «coerción sutil» que nunca había dejado de atravesar la campaña. En un artículo publicado una semana después de aquellos disturbios en noviembre de 1921, habló de ellos con una metáfora sobre la morbilidad, esto es, como algo que por todos sus síntomas evidentes no se había atendido adecuadamente y se había vuelto maligno. «Hubo persecución social, hubo coacción», escribió. «Debo confesar que no siempre lo condené con la fuerza con la que podría haberlo hecho [...] Nos estábamos acomodando, nos hacíamos más tolerantes, pero la coacción sutil estaba allí. La pasé por alto porque pensé que iba a morir de forma natural. Vi que en Bombay no ocurrió. Asumió una forma virulenta el 17 [de noviembre)».[40]

Este tipo de reconocimiento fue, por supuesto, una expresión del fracaso de la no cooperación a la hora de alcanzar el alto nivel moral que su líder había señalado para ella. Sin embargo, a juzgar por cualquier otro estándar que no sea el de su perfeccionista ideal de la política espiritualizada, el logro histórico de la campaña superó con creces la falla, el boicot social solo apareció marginalmente en la movilización. Cuán marginal es algo que solo se puede captar por el hecho de que su incidencia había sido mucho mayor en el movimiento Swadeshi, a pesar de que este movimiento resultó mucho más pequeño que la no cooperación, tanto en su alcance territorial como en su apoyo de masas. Más que cualquier consideración cuantitativa, fue la actitud de sus respectivos liderazgos lo que marcó la diferencia en la calidad de las dos campañas.

El boicot social fue aprobado y, de hecho, promovido de forma bastante activa por la mayoría de los líderes de Swadeshi (con la posible excepción de Rabindranath Tagore);[41] si este persistió en la no

39 David Hardiman menciona algunos casos de boicot social en el distrito de Kheda en *Peasant Nationalism in Gujarat,* Delhi, Oxford University Press, 1981, pp. 144, 155-156.

40 Gandhi, *Collected Works*, vol. 21, p. 484.

41 Incluso en su caso es difícil afirmar, con cierto grado de confianza que, en un último balance, su aprobación de ciertas acciones de casta a lo largo de la fase ferozmente «hindú» de su carrera literaria, en las últimas dos décadas del siglo XIX, no debilitó, si es que no anuló, la fuerza de su

cooperación, no fue en virtud de ningún estímulo de Gandhi, sino a pesar de la implacable oposición por su parte. La importancia de este contraste no se puede enfatizar demasiado; ya que era muestra de la nueva confianza que en sí misma tenía la dirección nacionalista, confianza de la que había carecido visiblemente en la década anterior. Una consideración del fundamento de la objeción de Gandhi al boicot social debería dejar claro este punto.

La oposición de Gandhi al boicot social

La razón que Gandhi dio a fin de desaprobar esta forma de sanción jugó, como siempre, con dos registros al mismo tiempo: el moral y el político. El ruido de fondo que a menudo generó podría resultar engañoso: una audiencia predispuesta a buscar únicamente lo espiritual en lo que dijo podría perder la dimensión política de su mensaje. Pero esta se puede recuperar fácilmente por medio de una lectura atenta, digamos, de pasajes como el que sigue, donde responde a la acusación de que los opositores de la campaña fueron sometidos a contaminación ritual al retirárseles el servicio de barrenderos (conocidos como *bhangi* en algunas partes).

> ¿Cómo podemos disuadir a los *bhangis* y a otros de servir a nuestros hermanos que, teniendo puntos de vista diferentes a los nuestros, entran en los Consejos? Deseamos conquistar a todos a través del amor [...] no queremos forzar a nadie a estar de nuestro lado, pero queremos propagar nuestros puntos de vista despertando la razón de las personas y argumentando con ellos. La no cooperación no surge del odio sino del amor, de la debilidad sino de la fuerza, de la falsedad sino de la verdad, de la fe ciega sino de la fe basada en el conocimiento, del juicio ilustrado y de la razón; no brota del *adharma*, sino del *dharma*, de la fe en uno mismo.[42]

La mezcla de política y ética en este pasaje deja sin duda a la ética la mayor parte de lo que se debe hacer, lo que se expresa aquí en términos de polaridades tales como amor y odio, falsedad y verdad, *adharma* y *dharma,* y así sucesivamente, todas ellas muy evocadoras de *Hind Swaraj.* Sin embargo, no impide el brillo de una intención política secular.

---

objeción a las sanciones de casta durante el movimiento Swadeshi.

42 Gandhi, *Collected Works*, vol. 20, pp. 96-97.

Contra el uso de la fuerza *a favor* de una apelación a la razón, *contra* la fe ciega *a favor* del juicio ilustrado, se trata de una declaración que supone afirmar la primacía de la persuasión en la estrategia nacionalista.

El tema de la persuasión recorre todos los escritos de Gandhi sobre el boicot social. Dolorosamente consciente de que la falta de cooperación, con todo su éxito aparente, aún tenía que superar una gran cantidad de disidencia, advirtió a sus seguidores contra cualquier tentación de actuar desde una posición de fuerza y allanar el camino mediante el uso de la fuerza. «El gobierno de la mayoría, cuando se convierte en coercitivo, es tan intolerable como el de una minoría burocrática», escribió. «Debemos tratar de acercar pacientemente a la minoría a nuestro punto de vista mediante la persuasión y los argumentos gentiles».[43] El asunto consistía en comprometerse en un «programa de propaganda», con el fin de «tratar de convertir pacientemente a nuestros oponentes», concediéndole «la libertad que reclamamos para nosotros mismos» y «desarrollando así un espíritu de democracia».[44] La campaña y todas sus iniciativas reformistas, como las que se oponían a la venta y consumo de alcohol, tenían que depender exclusivamente de la «opinión pública»;[45] ya que solo por medio de la persuasión del público, para que se alinee con la causa nacionalista, podría ganarse «la batalla de la no cooperación».

Como ya hemos discutido, esta fue una batalla por el prestigio. El gobierno extranjero estaba ansioso por adquirir prestigio reclutando colaboradores, mostrándolos como indios verdaderamente representativos, haciendo alarde de su apoyo en tanto muestra de un dominio basado en el consenso. Dado que fueron los tribunales de justicia y los consejos legislativos los que colaboraron con su armazón, Gandhi consideró que un boicot total de estas instituciones era el medio más eficaz para socavar el prestigio del raj. Desde su punto de vista, la no cooperación «había demolido en gran medida el prestigio de los tribunales de justicia y en la misma medida la del Gobierno».[46] El mismo, creía, sería también el destino de los consejeros leales, si sus votantes no hicieran «uso de los servicios de [aquellos] a los que se habían negado a

43 Ibídem, vol. 22, p. 256.

44 Ibídem, vol. 19, p. 82.

45 Ibídem, vol. 21, p. 533.

46 Ibídem, vol. 19, p. 368.

considerar como sus representantes» y decidieran, en un gesto de boicot político, «abstenerse de otorgar cualquier prestigio a estos [llamados] representantes asistiendo a sus funciones políticas o a sus equipos».[47]

La no cooperación fue, así, diseñada por sus líderes como una estrategia contrahegemónica. Su objetivo era, por un lado, movilizar a las masas para destruir las estructuras de colaboración mediante las cuales el colonialismo había esperado dotar de hegemonía a su dominio. Por otro lado, era esencial que esa movilización se basara en la persuasión, con el fin de otorgar a la élite nacionalista el derecho a hablar por toda la sociedad india. El instrumento para promover esa estrategia contrahegemónica en nombre del bloque líder fue el Congreso Nacional de la India. Su función, definida en términos de Gramsci, era servir como el órgano por el cual la burguesía quería ejercer su «liderazgo antes de conquistar el poder gubernamental».[48]

Al jugar este papel, el Congreso se convirtió en un representante supraclase de la nación. Sus líderes siempre tuvieron mucho interés en pintarlo a imagen de una organización que subsume a todas las demás organizaciones, partidos y grupos de interés, «la única organización política verdaderamente nacional en el país», tal y como lo expresara Gandhi.[49] Nehru también fue igualmente enfático sobre el carácter general de su partido. «El Congreso», declaró, «pretende hablar en nombre de la *India en su totalidad* [...] es decir, lo que exige no es para ningún grupo o comunidad en particular, sino para la *nación como un todo*».[50] Desde que la nación fuera imaginada como un ente integrador y el Congreso como «la única organización política verdaderamente nacional», su primacía se estableció por principio, ya que el todo es más grande que cualquiera de sus partes. En consecuencia, su pretensión de hablar en nombre de la nación llevaba consigo una reivindicación concomitante de superioridad por encima de todas las demás organizaciones, en todos los aspectos.

---

47 Ibídem, vol.19, p. 82-83.

48 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks,* Londres, Lawrence & Wishart, 1971, p. 57 [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, Cuadernos Pasado y presente, México DF, Juan Pablos ediciones, 2009].

49 Gandhi, *Collected Works*, vol. 41, p. 537.

50 *Selected Works of Jawaharlal Nehru,* Nueva Delhi, Orient Longmans, 1972-1982, vol. 10, p. 3. Énfasis añadido.

Según sus líderes, fue la más grande y la mejor. «El Congreso», dijo Nehru, «es, de lejos, la mayor organización de masas del país [...] de lejos la organización más poderosa y extensa de la India. Otras organizaciones ni siquiera se pueden considerar malos segundos».[51] También fue la organización más efectiva: «La única organización que apela a la nación [...] la única organización que sin lugar a dudas puede asegurar la libertad de la nación», escribió Gandhi en 1929.[52] «Ningún otro organismo, aparte del Congreso, puede resolver la cuestión de la India y llevarnos hacia la meta», se hizo eco Nehru. Obviamente, para él no era suficiente que el Congreso fuera «la organización dominante en el país», su «predominio» tenía también que ser proyectado a escala mundial: «No hay casi ningún organismo nacional en el mundo que equivalga al Congreso».[53]

En correspondencia con tal dominio, el papel de Nehru como portavoz de ese partido se vería afectado en ocasiones por un toque de gloria: «Cuando hablo, no hablo como un individuo, hablo con la autoridad de los cientos de millones de personas de la India».[54] Nehru se explayó en la fuerza de su partido con una solemnidad que bordeaba la megalomanía:

> La fuerza creciente de la organización del Congreso ha dado lugar a un cambio en su tono, lenguaje y métodos de expresión [...] El camino del Congreso en la actualidad no consiste en gritar meras consignas. Antes bien, ha asumido la posición de cualquier gobierno de un país libre en el lenguaje diplomático con el que oculta sus intenciones [...] Si un gobierno de un país quiere declarar la guerra a otro, el primero solo anuncia que el segundo le era hostil.[55]

Es difícil no dejarse engañar por la autoconfianza inscrita en *bhasans* como esta. Sin embargo, no hay duda de que incluso esta grandilocuencia, tomada al lado de la tranquila asertividad de Gandhi, tuvo éxito a la hora de dibujar el crudo esbozo de un proyecto hegemónico. En su afirmación sobre el poder del Congreso, estos líderes estaban defendiendo su reivindicación del poder en nombre de la burguesía

---

51 Ibídem, vol. 8, pp. 417-418.

52 Gandhi, *Collected Works*, vol. 41, p. 350

53 Nehru, *Selected Works*, vol. 8, pp. 309, 418; vol. 10, p. 309.

54 Ibídem, vol. 10, p. 35.

55 Ibídem, vol. 10, p. 324.

nativa. Que lo hicieran en nombre de la nación mostraba su esfuerzo por presentar el interés de esa clase como el interés común de todos los miembros de la sociedad.

En el ejemplo clásico del ascenso de la burguesía al poder en Europa occidental, esta «ilusión de los intereses comunes» funcionó bastante bien al principio, tal y como observaba Marx, «al principio esta ilusión resulta cierta».[56] Hasta cierto punto, la India demostró no ser una excepción a esta paradoja histórica de una ilusión que adquiere la apariencia de verdad. Es un hecho innegable que el Congreso Nacional de la India estuvo muy por delante de todas las demás organizaciones en su capacidad de convocatoria masiva y de movilizar a personas de todos los estratos sociales en nombre del nacionalismo. Sin embargo, la afirmación recursiva de su primacía por parte de sus líderes, de hecho, la necesidad que tenían de exhibirla de manera tan obsesiva, también era síntoma de una laguna: la ilusión funcionaba, pero no tan bien como se podía desear.

Por esta razón, incluso cuando anunció el reclutamiento de casi medio millón de miembros a su partido en el otoño de 1929, Gandhi no estaba convencido de que este crecimiento cuantitativo pudiera, por sí solo, considerarse una medida suficiente de la lealtad de la nación al Congreso. Las otras organizaciones seguían compitiendo con ella de manera suficientemente efectiva como para que su influencia no alcanzara la hegemonía, que fue concebida por él como una «consumación» de la unión del Congreso y de todos los demás cuerpos políticos. Esto le preocupaba:

> De hecho, no debería haber competencia entre el Congreso y las otras organizaciones. Si fuéramos fieles a nosotros mismos, el Congreso sería admitido por todos como la única organización nacional a la que los miembros de las otras organizaciones, al tiempo que conservan la suya, considerarían un orgullo pertenecer. A fin de lograr esta consumación, los miembros del Congreso deben mostrar sorprendentes resultados en su esfuerzo constructivo, así como en su más amplia tolerancia hacia aquellos que tienen puntos de vista opuestos, siempre que no entren en conflicto con el objetivo declarado de la organización nacional.[57]

---

56 Nota marginal de K. Marx sobre la «universalidad» en *La ideología alemana* en Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, pp. 60-61.

57 Gandhi, *Collected Works*, vol. 41, p. 539.

Esa «consumación» nunca se materializó. Una década después, el partido del Congreso no había logrado su objetivo de ser reconocido como «la única organización nacional a la que los miembros de las otras organizaciones [...] considerarían un orgullo pertenecer». Antes al contrario, su pretensión de hablar por todos era disputada, de forma cada vez más vigorosa, a lo largo de los dos ejes mayores de la política en la India, esto es, los ejes comunal y de clase.

Pretensiones hegemónicas cuestionadas

Desde la fase final del movimiento de no cooperación, el comunalismo empezó a cobrar impulso, tanto como un fenómeno político de masas, que como aspecto de la política de élite. Los últimos veinte años de gobierno colonial fueron arrasados, ola tras ola, por el conflicto hindú-musulmán. Instigado y promovido por organizaciones sectarias de ambas denominaciones, y expresado en su forma más aguda como violencia comunal, fue evidencia suficiente de que el Congreso ya no era imbatible en su llamamiento a las masas o en su poder para reunirlas. Es una ironía de la historia india que la movilización política que marcó el fin del raj, esto es, los disturbios de partición de 1946-1947, se convirtieran en la prueba más decisiva en la apelación del Congreso a una lealtad popular indivisa, una prueba que el Congreso no salvó.

En correspondencia con tal aumento en la masa y la fuerza de la lucha sectaria, también se produjo un crecimiento del comunalismo como una actividad constitucionalista que, con un poco de ayuda de la administración británica y de sus colaboradores indios, dividió el escenario de la política en segmentos rivales de arriba abajo, de modo que en cada nivel, la noción unitaria de nacionalismo defendida por el Congreso tuvo que confrontar y comprometerse eventualmente con el concepto dualista de dos naciones propagado por Muhammad Ali Jinnah y la Liga Musulmana.

El resultado fue que incluso Jawaharlal Nehru, cuya aversión al separatismo era a menudo indistinguible de una ilusión que negaba la existencia de cualquier problema comunitario, excepto como una molestia periférica creada por la intriga británica, tuvo que aceptar, en última instancia, el hecho de que el Congreso Nacional de la India por sí solo no representaba a toda la India. Incluso antes de que la Resolución de Pakistán fuera adoptada formalmente por la Liga, Nehru le había escrito a Jinnah en términos que equivalían a una renuncia a la

pretensión del Congreso de ser el único representante de la nación. Si bien mantenía que su partido, a diferencia de la Liga y el Mahasabha hindú, estaba abierto a todos, independientemente de la religión que profesaran, admitió que «el Congreso no representa a todos en la India [...] En última instancia, representa a sus miembros y simpatizantes».[58] La imagen del Congreso como «la única organización nacional» se descartó, por lo tanto, en favor de un reconocimiento de lo que realmente era, es decir, un partido nacionalista entre otros, aunque fuera el más grande de todos ellos. De una manera perversa, el viejo Gandhi volvió a demostrar que tenía razón: un aumento puramente cuantitativo no había sido suficiente para dotar al Congreso de esa hegemonía, que es la única condición en la que habría podido hablar en nombre de toda la nación.

La pretensión de hegemonía entró también en dificultades en relación con el eje de clase. Aunque no había ninguna otra organización que pudiera rivalizar con el Congreso, en comparación con su influencia sobre los campesinos y los trabajadores, esa influencia todavía no era lo suficientemente amplia para sus líderes. Se ha registrado que tanto Gandhi como Nehru encontraron, una y otra vez, fallos en la calidad de la respuesta popular provocada por sus campañas. El reproche dirigido a las masas en tales ocasiones a menudo ha sido interpretado, igual da si se trata de historiadores o hagiógrafos, como una especie de consejo para la perfección espiritual. Pero una lectura más sensata, aunque menos piadosa, consistiría tal vez en advertir que este era un índice de desesperación. Suponía la admisión por parte de la élite de que la lealtad de las masas escapaba a su abrazo y, con ella, la hegemonía que tanto anhelaba. La realización de esa hegemonía dependía en gran medida del apoyo de los dos constituyentes más importantes de la población subalterna, es decir, el campesinado y la clase obrera. En el momento, sin embargo, en que fueron convocados a movilizarse en las campañas iniciadas por el liderazgo nacionalista al final de la Primera Guerra Mundial, ambos grupos desarrollaron objetivos de clase que la burguesía no podía acomodar en ningún programa patrocinado exclusivamente bajo sus propios auspicios.

No se podía confiar en que esta defendiera los intereses del campesinado. Promovida por el colonialismo y dependiente de este último para su supervivencia durante su fase de formación, la burguesía había

58 Nehru a Jinnab, 14 de diciembre de 1939; en Nehru, *Selected Works*, vol. 10, p. 400.

aprendido a vivir en paz con esos modos de producción y cultura precapitalistas, que hicieron posible la perpetuación del dominio británico. Como tal, fue incapaz de romper su simbiosis con el latifundismo y la complicidad con muchas formas de opresión feudal, incluyendo la apropiación del excedente del campesinado mediante tenencias cuasi feudales. Consecuentemente, con toda su preocupación por involucrar al campesinado en la política nacionalista, la burguesía no pudo incluir la lucha contra las rentas en sus programas. En efecto, fue en las cuestiones de la retención de rentas a los terratenientes que la burguesía se desmarcó agudamente, en su línea de clase, de la masa de arrendatarios-cultivadores. El campesinado, por su parte, desafió, en esta cuestión particular, a los elementos burgueses y terratenientes en el liderazgo del Congreso, cuando las condiciones locales y los líderes locales alternativos permitieron hacerlo.

La relación de la burguesía con la clase obrera siguió el mismo curso que el desarrollo del nacionalismo durante los años de entreguerras, coincidió con el sindicalismo y el socialismo. El impacto de una economía de guerra seguido por la depresión se combinó con la influencia de la Revolución de Octubre y la difusión de las ideas socialistas, que impregnaron a los sectores políticamente más conscientes de los trabajadores; esto dio pie a una militancia que los industriales indios identificaron rápidamente como una amenaza a sus intereses de clase, y el raj como una amenaza para la ley y el orden. Como resultado, los intentos de las secciones organizadas de los trabajadores a fin de encontrar un hueco para sí mismas dentro de la lucha antiimperialista generaron problemas que la élite nacionalista no pudo resolver o siquiera enfrentar con ecuanimidad.

La crisis de guerra acentuó las contradicciones de la sociedad colonial india, transformando a la clase trabajadora en una entidad cada vez más autoconsciente. La clase obrera, lejos de asimilarse a una hegemonía burguesa, comenzó a oponerse a esta última, en la práctica política y en la teoría. En la práctica, partidos, grupos y alineamientos identificados con la clase se introdujeron cada vez más enérgicamente en una arena política que hasta entonces había sido exclusiva de la élite. En la teoría, la conceptualización del nacionalismo indio como la lucha de una masa patriótica indiferenciada contra el gobierno extranjero se enfrentó al desafío de una visión alternativa según la cual el conflicto entre explotador y explotado, y entre opresor y oprimido dentro de la sociedad nativa, era una parte integral de la lucha de la nación por la autodeterminación.

*

Gran parte de la especificidad de la política india de este periodo se deriva precisamente del fracaso del nacionalismo a la hora de asimilar los intereses de clase de los campesinos y de los trabajadores en una hegemonía burguesa. Nada atestigua más claramente tal aprieto para el predicamento de una burguesía alimentada bajo las condiciones coloniales, así como su diferencia respecto de sus pares en Europa occidental. Allí, la burguesía, se adelantó, tal y como Marx y Engels han observado, «no como clase, sino como representante de toda la sociedad, de toda la masa de la sociedad que enfrenta a la clase dominante», y lo hizo «porque inicialmente su interés estaba todavía en su mayor parte conectado con el común interés de todas las demás clases no dominantes, porque bajo la presión de las condiciones existentes hasta entonces su interés [aún] no había podido desarrollarse como el interés particular de una clase particular».[59] En otras palabras, inicialmente fue sobre la base de un reconocimiento de la conexión entre sus propios intereses y los de todas las demás clases no dominantes que la burguesía lideró la lucha contra el feudalismo y estableció su hegemonía sobre el campesinado, mientras que en la India la influencia que ganó sobre la población rural en las décadas de 1920 y 1930 no se desarrolló como una hegemonía plena debido a su renuencia a romper con el latifundismo.

De nuevo, en Europa occidental, las condiciones que prevalecían bajo el *Ancien Régime* no permitieron que los intereses de la burguesía se redujeran de inmediato al «interés particular de una clase particular». La inmadurez de la clase obrera, que en esta etapa correspondía con la inmadurez de la propia burguesía, ayudó a mantener su relación no antagonista durante algún tiempo y permitió a esta última hablar inicialmente por un proletariado que aún no se había convertido en una clase para sí. En contraste, el carácter artificial de la industrialización bajo el raj y la naturaleza autocrática del régimen no habían dejado, desde el principio, ninguna opción para que la burguesía india desarrollara su interés como algo distinto del interés particular de una clase particular. Atrapada en condiciones que poco ayudaron a fomentar la expansión y el crecimiento orgánico, se anquilosó rápidamente en un afloramiento parasitario y precoz en la superficie de la sociedad colonial

59 Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, pp. 60-61.

y se definió a sí misma por su antagonismo con su Otro, la clase obrera, un antagonismo que, desde el principio, trató de resolver por medio de la disciplina en lugar de la persuasión.

Así, mientras la burguesía en Occidente podía hablar por toda la sociedad con una voz hegemónica reconocible, incluso mientras luchaba por el poder o acababa de obtenerlo, en la India siempre había otra voz, una voz subalterna, que hablaba por una gran parte de la sociedad que la burguesía no podía representar. La voz, ignorada durante mucho tiempo por aquellos que vivían dentro de la ciudad amurallada de la política institucional y la erudición académica, tronó desde las profundidades de un dominio paralelo y autónomo que solo fue parcialmente penetrado por el nacionalismo de élite. Este fue un dominio subalterno, no asimilado ni representado, donde el nacionalismo, como muchos otros fenómenos en la vida social y espiritual de nuestra gente, funcionó de acuerdo con una química de poder bastante diferente de la que se dio en el dominio de élite. Es por eso que el nacionalismo de élite de los líderes del Congreso y la plataforma oficial de ese partido nunca pudieron ser perfectamente representativos de la política india del periodo colonial.

IV. La disciplina de Gandhi

Disciplina versus persuasión

Gandhi, en su manera tranquila, y Nehru, con sus alardes, eran muy conscientes y sensibles a la insuficiencia de su partido. Ambos registraron esa conciencia en su nerviosa reiteración de la necesidad de disciplina, que aparece como un tema obsesivo en gran parte de lo que decían acerca de la actividad de las masas en el auge nacionalista. Difícilmente se puede dar sentido a tal obsesión, excepto como un intento de compensar por medio de la disciplina lo que la burguesía no había logrado ganar mediante la persuasión, excepto como un intento de conformarse con un dominio sin hegemonía.

La disciplina no había sido desconocida para el nacionalismo incluso antes de Gandhi. Muchos de los grupos y partidos nacionalistas militantes que creían en el uso de la fuerza contra el colonialismo y trabajaban en secreto eran altamente disciplinados. Los informes de inteligencia de la Serie (Política) de la Casa de los Archivos Nacionales de la India se refieren ampliamente al papel de la disciplina, de hecho

a su función de culto, en la organización del terrorismo revolucionario durante las primeras dos décadas de este siglo. Pero el nacionalismo militante de este tipo no era un fenómeno político de masas. Antes bien, su sorprendente poder se basó en los métodos conspirativos y en la intervención de activistas individuales o de comandos fuertemente cohesionados, en definitiva, en la exclusión de las masas.

Ese tipo de disciplina era, por supuesto, muy diferente de lo que Gandhi quería introducir en los principios y programas del Congreso, después de la transformación del partido bajo su liderazgo en un partido de masas. Las organizaciones conspirativas y clandestinas emplearon la disciplina como un blindaje para protegerse de su enemigo: el Estado colonial con su policía secreta, sus agentes provocadores y otros agentes de coerción contra los que estaban constantemente en guardia. Pero la disciplina, para Gandhi, era un arma para luchar contra el enemigo interno. Ese enemigo, designado con cierta condescendencia como «entusiasmo» por su lugarteniente más confiable, Nehru,[60] no era otro que la iniciativa de las masas desenfrenadas, al margen del control de la élite.

Esa iniciativa había sido un rasgo distintivo del dominio subalterno de la política, incluso antes del surgimiento del Congreso como principal partido nacionalista. Expresada en su forma más dramática e integral en la insurgencia campesina, fue la fuente de mucho de lo que hubo de creativo en la movilización de los pobres rurales. Por medio de tal iniciativa, individuos sin un registro previo de militancia aparecieron repentinamente como líderes de la acción local, los bandidos se convirtieron en rebeldes y el trabajo comunal, como la caza o la pesca, asumió la modalidad de violencia corporativa contra los *sarkar, sahukar* y *zamindar;* se desarrolló así una segunda ola dentro de la lucha en curso, agudizando sus contradicciones.

Lo que más preocupaba al alto mando del Congreso con respecto de las iniciativas de este tipo era que fueran dejadas al margen de la política nacionalista; especialmente, en aquellos puntos en los que los dominios de élite

---

60 Cuando dos personas resultaron heridas en una multitud que había salido a saludar a Nehru a su llegada a la estación de tren de Howrah en Calcuta en mayo de 1937, el incidente le llevó a considerarlo como «una lección para la gente que debe darse cuenta de que el entusiasmo, aunque en sí mismo es algo bueno, debe mantenerse dentro de unos límites». Nehru, *Selected Works,* vol. 8, p. 92. En noviembre de ese año advirtió a algunos trabajadores de Kanpur que habían ido a la huelga con el peligro de actuar «en un arranque de entusiasmo temporal» (ibídem, vol. 8, p. 352), amonestó a un *mandal* local del Congreso por su «entusiasmo» en asumir el papel de árbitro en una pelea de barrio (ibídem, vol. 8, p. 367).

y subalternos se cruzaban y cuando el ritmo controlado de una campaña se veía repentinamente perturbado por la irrupción de un movimiento Aika, un éxodo de los coolies de Assam, un levantamiento en Chauri Chaura o por cualquiera de las numerosas transgresiones que traspasaron los límites de la desobediencia pasiva. Tales transgresiones fueron, para Gandhi, una evidencia positiva de la falta de «sacrificio, disciplina y autocontrol» de las masas, las tres cualidades sin las cuales no podría haber «liberación ni esperanza». De estas tres, la disciplina era la esencial, porque que sin ella, creía, incluso el sacrificio no servía de nada.[61]

A medida que con el final de la Primera Guerra Mundial las masas comenzaron a participar en el movimiento nacionalista en una escala más grande que nunca antes, la disciplina se convirtió en un asunto de vital preocupación para el liderazgo burgués. La crisis de guerra había radicalizado el subcontinente de punta a punta, electrizando a la mayor parte del cuerpo político, excepto en la parte superior, donde una pequeña minoría de magnates terratenientes aún conservaba su fe en el raj. Pero para el resto de la población la escasez y la subida de los precios y los impuestos, el endurecimiento de las medidas de seguridad y la reducción de las libertades civiles, incluso a niveles más bajos que los anteriores a la guerra, la simpatía por las actividades panislámistas y terroristas revolucionarias, y un resentimiento generalizado contra el uso de la fuerza para el reclutamiento en el ejército, se habían sumado a una crítica del régimen colonial, en la que incluso se hizo escuchar la voz, por lo general silenciosa, del campesinado.

De hecho, la participación de las masas campesinas mostró la diferencia en tamaño y tono entre la no cooperación y la agitación anti partición de la década anterior. Parte de la pompa urbana y de clase media de los tiempos de Swadeshi se prolongó hasta cierto punto como una marca de continuidad. Los grupitos de voluntarios de túnicas naranjas y buen comportamiento, los escuadrones de abogados y jubilados desfilando a toque de diana al ritmo de *samkirtan* en las pequeñas ciudades mofussil, los escolares marchando detrás de los *dadas* locales gritando «bandemataram», ceremonias de bienvenida y despedida de líderes con guirnaldas bajo arcos festoneados, todo eso estaba allí todavía.

---

61 Gandhi, *Collected Works*, vol. 18, p. 361.

Pero aparecían cada vez más en compañía de un nuevo tipo de manifestantes, cuya presencia en la multitud nacionalista nunca había sido particularmente visible hasta ese momento. Fueron los campesinos y los pobres urbanos quienes representaron a estos manifestantes: groseros, ingobernables, sin prestar atención a todos los consejos de no insistir en el *darsan* de un líder visitante o de tocar sus pies, ni de ahogar su voz con lo que Gandhi llamó «ruidos no musicales», tal y como dijo en algunas concentraciones;[62] de no detener a las celebridades itinerantes en reuniones no programadas en el camino, mientras viajaban en coche de ciudad en ciudad; y de no perturbar su sueño en una noche de un día difícil reuniéndose en estaciones ferroviarias, golpeando las puertas de los compartimentos cerrados con llave y negándose a dispersarse sin haber escuchado un discurso o dos. Así, cuando el Congreso se dirigió, por primera vez, a las masas en busca de su apoyo en la lucha nacional y estas respondieron con seriedad, hubo inevitablemente un choque entre dos estilos de movilización.

La irritación causada por tal discordancia fue reportada frecuentemente por Gandhi en las columnas de su diario, *Young India*, mientras recorría las provincias durante la campaña de no cooperación. He aquí cómo describió su experiencia en una estación de ferrocarril en el sur de la India en agosto de 1920:

> Viajábamos a Madras en el tren nocturno que salía de Bangalore [...] Necesitábamos [una] noche de descanso, pero no tuvimos ninguna. En casi todas las estaciones de importancia grandes multitudes se habían reunido para saludarnos. Alrededor de la medianoche llegamos al cruce de Jalarpet [...] Maulana Shaukat Ali pidió a la multitud que se dispersara. Pero a más discutía, más gritaban «Maulana Shaukat Ali ki jai», pensando evidentemente que Maulana no podía decir lo que decía. Habían venido desde treinta kilómetros de distancia, estaban esperando allí durante horas, debían tener su satisfacción. El Maulana renunció a la lucha, fingió dormir. Entonces, los adoradores subieron a los vagones para echar un vistazo al Maulana. Cuando se apagó la luz en el compartimento trajeron linternas. Por fin pensé en intentarlo. Me levanté, fui a la puerta. Fue la señal para un gran grito de alegría. El ruido me hizo pedazos. Estaba tan cansado. Todos mis recursos resultaron al final infructuosos. Se detendrían por un tiempo para renovar el ruido de nuevo.

62 Gandhi, *Collected Works*, vol. 18, p. 240, 274.

> Cerré las ventanas. Pero la multitud no se desconcertó. Intentaron abrir las ventanas desde fuera. Deben habernos visto a los dos. Y así continuó la pelea hasta que mi hijo la asumió. Les arengó, les hizo un llamamiento por el bien de los otros pasajeros. Produjo algún efecto y hubo un poco menos de ruido. Sin embargo, el fisgoneo se produjo hasta el último minuto. Todo fue bien intencionado, todo fue una exhibición de amor sin límites, pero cuan cruel. ¡Qué irrazonable! Era una multitud sin mente.[63]

Sin embargo, las quejas y las advertencias parecían inútiles. Un viaje nocturno en tren desde Kasganj a Kanpur y otro desde Lahore a Bhiwani se hicieron igualmente incómodos con manifestaciones similares. Y no fue solo la falta de sueño y descanso tan necesarios («Estaba descansando, ¿querían que muriera prematuramente?») lo que molestó al Mahatma. Las multitudes arruinaron sus días también.

Escribió con molestia bordeando la ira sobre «una multitud inmanejable en el andén de Kanpur, que gritaba las consignas nacionales, que empujaba hacia mi compartimiento», sobre la experiencia «dolorosa» de tocarle los pies como una señal de reverencia («una actuación incontrolable que causa mucha pérdida de tiempo»), sobre su insistencia en tener su *darsan* («habían recorrido muchas kilómetros para tener *darsan* y *darsan* debían tener»), sobre el grito de la victoria (*jai*) como «no musical», un ruido que «perfora y rinde el corazón», sobre la conducta desordenada de aquellos que se reunían en sus concentraciones («Me estremezco de miedo cuando salgo a las concentraciones») al abrirse camino a la plataforma del orador («A menudo casi pierdo el equilibrio por los empujones»; «Mis pies fueron aplastados cuando pasaba a través de la masa de gente y me irritaba el grito de las consignas»), y así sucesivamente.

Un comportamiento tan bullicioso e indisciplinado no se limitaba a una región o comunidad en particular. El caos y la confusión que Gandhi presenció en Jalarpet en el sur lo persiguió por todas partes, en Karachi en Sind, en Bhiwani en Punjab, en Calcuta en Bengala, en Hathras, Kanpur, Kasganj, Lucknow, Tundla en UP. De hecho era un fenómeno de toda la India, el nombre que Mahatma le dio fue «multitucracia».[64]

---

63 Ibídem, vol 18, pp. 274-275.

64 La información utilizada en este y en los dos párrafos anteriores, así como en las citas, se toman de ibídem, vol. 18. pp. 80, 273, 274, 360, 361, 381; vol. 20, p. 106; vol. 21, pp. 139,

Dos disciplinas: elitista y subalterna

La «multitucracia»: una palabra fea engrasada por el odio, un signo de ansia de control y su frustración, viene derivada directamente del léxico de uso elitista como expresión de la distancia entre aquellos que están en el lado del orden y aquellos otros que son considerados como una amenaza para este. La propia frustración de Gandhi se documentó en los adjetivos que empleó para describir a la multitud: era «inmanejable», «incontrolable», «indisciplinada». Estos adjetivos atestiguaban que la India estaba «pasando por la etapa de la ley de la multitud». Incluso las manifestaciones organizadas bajo los auspicios del Congreso fueron «incuestionablemente manifestaciones multitudinarias». Se refirió a ellas con un disgusto apenas oculto mientras escribía: «Durante la memorable gira de la misión Khilafat a través de Punjab, Sind y Madras, he tenido una gran cantidad de tales concentraciones».

No dudó ni por un momento del «perfecto buen humor» de la multitud en tales ocasiones, ni tampoco del hecho de que «todo fue bien intencionado, todo fue una exhibición de amor sin límites» por su parte. Pero eso no la hizo menos reprensible, ya que «de todos modos esto es multitucracia». Dijo que su misión fue así: «introducir la ley popular en lugar de la ley de la multitucracia», «desarrollar el orden desde el caos» y «desarrollar la democracia» desde la multitucracia.[65]

> [Dichas manifestaciones] no pueden [...] buscar *swaraj* [autogobierno] para la India, a menos que sea reglamentadas y aprovechadas para el bien nacional. La gran tarea ante la nación de hoy es la de *disciplinar* tales manifestaciones para que sirvan para algún propósito útil.
>
> La nación debe ser *disciplinada* para manejar los movimientos de masas de manera sobria y metódica.
>
> Los trabajadores deben organizar estas manifestaciones de manera metódica o sencillamente no hacerlas [...] No podemos hacer ningún trabajo efectivo a menos que podamos pasar instrucciones a la multitud y esperar una *obediencia implícita*.[66]

---

140. La palabra multitucracia aparece en el título de un importante artículo en *Young India* (8 de septiembre de 1920). «Democracia versus multitucracia», reproducida en Gandhi, *Collected Works*, vol. 18, pp. 240-244, y en oraciones como esta: «Con un poco de previsión esta *multitucracia,* podría haber sido transformada en una demostración educativa y espléndidamente organizada». Ibídem, p. 274. Énfasis añadido.

65 Gandhi, *Collected Works*, vol. 18, pp. 240, 241, 242, 275.

66 Ibídem, p. 361; vol. 20, pp. 107, 490. Énfasis añadido.

Pero, ¿cómo llevar a cabo esta tarea de regular, controlar, disciplinar e instruir a las multitudes para obtener su obediencia? «¿Cómo desarrollar la disciplina a partir de esta indisciplina habitual?».[67] La pregunta ciertamente no se hizo con el espíritu de un sargento mayor. Gandhi no quería conquistar la indisciplina por la fuerza, sino regulándola y aprovechándola. Esta es una distinción importante entre los dos lenguajes de dominación.

A diferencia de los gobernantes coloniales, Gandhi no pensaba que la disciplina salía del cañón de una pistola. Sin embargo, él y la burguesía nativa, por quien hablaba, compartían con los colonialistas un prejuicio elitista siempre alerta a fin de protegerse contra cualquier movilización de las masas por su propia iniciativa, ambos eran demasiado propensos a condenarla como indisciplina. En este sentido, la voz que formuló la cuestión de disciplinar a los indisciplinados, aunque no es la misma que la de un sargento mayor, era todavía la voz de alguien que estaba fuera y por encima de las filas a las que quería poner en orden. Siendo así, la descripción de Gandhi de su propia fe en las masas como «sin límites», no resulta convincente. Gandhi desestimó la opinión de los críticos de la no cooperación como nada más que «la desconfianza en la capacidad de la gente para controlarse a sí misma».[68] Pero su propia desconfianza está inscrita de manera tan firme y copiosa en sus escritos y discursos que es difícil imaginar a alguien que lo hiciera mejor.

Decir eso no supone negar que la desconfianza de Gandhi hacia las masas fuera muy diferente de la de sus leales oponentes: los llamados «liberales» y «moderados». Estos no tenían ningún lugar para las masas en su tipo de política, que era principalmente un ejercicio de súplica y peloteo, o alguna maniobra constitucionalista estrecha. Gandhi, en cambio, planteó un uso para las masas. Tanto en la filosofía como en la práctica de su política, era de fundamental importancia que un nacionalismo que permitiera a la burguesía hablar de sus propios intereses se apropiara de la energía y la masividad de las movilizaciones, de tal modo que generara la ilusión de hablar por el conjunto de la sociedad. Aunque compartió la aversión de todos los políticos elitistas por lo que denominó «gobierno de la multitucracia» y, como ellos, se apresuró a

67 Ibídem, vol. 18, p. 361.

68 Ibídem, p. 242.

condenarlo por «cruel» e «irracional»[69] se distinguió claramente de los otros, por su particular perspicacia para discernir un inagotable fondo de energía en la «multitucracia», a la que tanto odiaba, y a la que sin embargo explotó para impulsar las campañas del Congreso. No iba a desechar este material que describió como «una exhibición de amor ilimitado», se dedicó a regularlo y emplearlo «para el bien nacional».

Regular lo que desafiaba el control, disciplinar a los indisciplinados, suponía someterlos a crítica. ¿Qué fue lo que Gandhi criticó tan vehementemente en las multitudes, qué fue lo que encontró tan irracional en su comportamiento? ¿Qué, en definitiva, quiso decir con indisciplina? Si todos los ejemplos de ruido y confusión, de bullicio en las reuniones y de ruptura de filas durante las marchas, de insistencia en el *darsan* y de tocar sus pies, de encuentros nocturnos en estaciones ferroviarias y asambleas en el camino no programadas durante el día, si todas estas cosas se sumaran a fin de dar una respuesta a esa pregunta, la indisciplina de la que se quejaba parece constituir un particular estilo de movilización popular.

Se trataba de un estilo plenamente congruente con convenciones bien entendidas por las masas. Para ellas, el «desorden, estruendo, presión, gritos y gritos»,[70] tomados en conjunto, constituían un lenguaje de la disciplina que voluntariamente se imponían a sí mismas cuando se movilizaban para el trabajo corporativo, el regocijo comunal o el conflicto local, en todos los cuales estas modalidades de trabajo y festividad se combinaban a fin de dar a su participación su carácter distintivamente popular. En otras palabras, lo que la gente trajo a las campañas nacionalistas fue una disciplina característica de la política del dominio subalterno, una disciplina regida por las reglas de asociación que les hacía trabajar juntos en la producción de bienes y servicios, así como en la articulación de una cultura espiritual compartida. Como tal, esta disciplina era verdaderamente «habitual» en las masas en el sentido (dado en el *Concise Oxford Dictionary*) de ser «consuetudinaria», «constante y continua». Al denunciar tal disciplina como su «indisciplina habitual», Gandhi simplemente reconoció su fracaso a la hora de hacer compatibles las formas tradicionales de movilización de masas, con las nuevas formas que estaban evolucionando dentro del movimiento nacionalista.

---

69 Ibídem, p. 275.

70 Ibídem, p. 241.

Lo que estaba en discusión, por lo tanto, no era un conflicto entre indisciplina y disciplina. Se trataba de un conflicto entre dos disciplinas diferentes, características de los dominios separados y paralelos de la política subalterna y de la política de élite. ¿Qué las hizo tan incompatibles en el juicio de Gandhi como para exigir la sustitución de una por la otra? ¿Cómo es que con todo su gusto por el tradicionalismo, en tantos otros aspectos, el lenguaje tradicional de la movilización popular le resultó tan inaceptable? La respuesta debe buscarse en su implacable hostilidad hacia la inmediatez, que era la esencia misma de ese lenguaje; ya que la autenticidad de tal movilización, la concordancia con su concepto, requería que convirtiera la voluntad de los muchos en una actividad de las masas sin ninguna mediación externa al dominio subalterno. La autonomía de ese dominio, así como las iniciativas populares allí situadas, tenían esa inmediatez como su *sine qua non*. Esto constituyó, en definitiva, la originalidad de la movilización subalterna.

Se entiende así que tal movilización resistiera a su asimilación en el otro dominio durante tanto tiempo, en tanto su inmediatez se mantuvo intacta. Gandhi fue el primer líder político de la burguesía india en identificar esa resistencia y en intentar superarla como una condición previa para aprovechar la masa y la energía de la movilización popular en sus campañas. Su condena del lenguaje de tal movilización en su forma original fue, por lo tanto, parte integral de su estrategia dirigida a reemplazar una disciplina específica del dominio subalterno por una disciplina apropiada para el dominio de élite; su plan para «desarrollar el orden a partir del caos» estaba diseñado para imponer un tipo de orden sobre otro. Gandhi estuvo en sintonía con la amplitud y el temperamento de la actividad política de masas durante los años de la postguerra, para formular una noción de liderazgo que resultara adecuada para esta estrategia de socavar la inmediatez de la movilización subalterna y tratar sus consecuencias de tal manera que permitiera a la burguesía fortalecer su impulso hacia la hegemonía con las energías de un nacionalismo emergente.

Durante la fase inicial de la no cooperación, en el otoño de 1920, cuando todavía estaba un poco aturdido por el impacto del auge popular y frustrado por su incapacidad para controlarlo, Gandhi podía en ocasiones referirse a una manifestación como compuesta por un masa imbécil: «Era una turba sin mente. No había hombres inteligentes de

influencia entre ellos».[71] Pero el tono cambió al poco tiempo, una nota de respeto se coló mientras escribía de nuevo sobre este tema un tiempo después en *Young India* (3 de noviembre de 1920).

> El hecho es que la formación de la opinión hoy en día no se limita a las clases educadas, también las masas se han propuesto no solo formular su opinión sino también imponerla. Sería un error menospreciar o ignorar esta opinión, o atribuirla a un trastorno temporal [...] Las masas no son, de ninguna manera, tan necias o poco inteligentes como algunas veces imaginamos. A menudo perciben las cosas con su intuición, que nosotros mismos no podemos ver con nuestro intelecto. Pero mientras las masas saben lo que quieren, a menudo no saben cómo expresar sus deseos y, con menos frecuencia, cómo obtener lo que quieren. Aquí aparece la utilidad del liderazgo.[72]

De manera bastante clara, el papel del liderazgo ya no se basaba en ninguna suposición acerca de la insensatez de la multitud. Había ya un alejamiento significativo respecto de la arrogancia cruda, aunque característica, que le había hecho profesar, solo tres meses antes, una «fe sin límites» en la gente y al mismo tiempo comentar: «Nada es tan fácil como entrenar multitudes, por la simple razón de que no tienen mente ni premeditación».[73] La inteligencia de la gente se daría por sentada de aquí en adelante. Pero era una inteligencia que operaba a un nivel intuitivo ingenuo y no se había desarrollado todavía como intelecto. La tarea de «las clases educadas» consistía, por lo tanto, en ayudar a madurar esa intuición, dándole voz y dirección, en tanto las masas no sabían cómo formular sus necesidades en forma de demandas, ni cómo asegurarlas. «De ahí viene la utilidad del liderazgo» diseñado explícitamente para interponerse entre la voluntad de las masas y su articulación política.

La teoría del liderazgo de Gandhi equivalía así a una fórmula para disolver la inmediatez de la movilización en el dominio subalterno, y abrir un espacio para que la élite nacionalista interviniera con su propia voluntad, iniciativa y organización a fin de dirigir la actividad política de las masas hacia los objetivos establecidos por la burguesía. Disciplina, en el léxico del gandhismo, era el nombre de esa función mediadora.

71 Ibídem, p. 275.
72 Ibídem, p. 429.
73 Ibídem, p. 242.

Control de multitudes y control de almas

Este liderazgo disciplinario fue operado por dos tipos de mediación. Juntas, formaron una punta de lanza que tenía sus bordes de ataque en el *control de las multitudes y el control del alma*. Este instrumento fue empuñado con una habilidad consumada, que convirtió a Gandhi en el más importante político de la burguesía en el subcontinente a la hora de dirigir a las masas y desarrollar el Congreso como un partido nacionalista popular. Fue un poderoso logro. Concretamente, en la relación de fuerzas dentro del nacionalismo indio significó que Gandhi «regulara y aprovechase» un fondo de energía subalterna que se había originado en las dificultades económicas de la guerra y del descontento antigubernamental, y que había estallado de cuando en cuando los circuitos de la política de la élite local hasta la inauguración de la no cooperación.

El control de multitudes fue el primero de los dos controles que componían el arnés de Gandhi. «La nación debe ser disciplinada a fin de manejar los movimientos de masas de una manera sobria y metódica. Esto supone un entrenamiento previo de los voluntarios y la disciplina previa de las masas»,[74] escribió Gandhi en el apogeo de la no cooperación en mayo de 1921. Introducir sobriedad y método en un campo ya activado por la gente era lo que constituía al movimiento nacionalista. Considerado desde su punto de vista, se iba a un escenario sin espacio para el entusiasmo, para cualquier toma «multitucrática» de una Bastilla o para una insurrección que asumiera el aire de un carnaval. Por el contrario, Gandhi consideraba el entrenamiento y la disciplina como el requisito previo para cualquier éxito que el movimiento pudiera esperar.

En ese régimen de sobriedad y método, los voluntarios debían desempeñar un papel clave. Los voluntarios del Congreso de la fase temprana de la no cooperación se modelaron todavía en gran medida según el patriótico *karmi* o *sevak* del periodo anterior a la guerra, que había actuado invariablemente por medio del control de las multitudes en las reuniones de Swadeshi y en ferias y festivales. Pero estos no eran lo suficientemente profesionales para Gandhi. Se quejó una y otra vez de su incapacidad para mantener el orden. «Los voluntarios estaban en camino», escribió en una ocasión, «en lugar de dispersarse entre la multitud y mantenerla contenida, se agruparon [...] El resultado fue que toda la presión se dirigió hacia donde estaban ellos y nosotros». A su llegada

---

74 Ibídem, vol. 20, p. 107.

a una estación de tren, su instructor fue tomado por la multitud que esperaba, «los voluntarios son los mayores pecadores». En una reunión, gritaban «todos al mismo tiempo ... Se escuchó a diez voluntarios dar la misma orden al mismo tiempo». El problema con los voluntarios era que tendían a unirse en una multitud en lugar de separarse y disciplinarla: «Los voluntarios a menudo se convierten en manifestantes en lugar de permanecer como *policías de la gente*».[75]

Una instrucción de veinte puntos publicada en *Young India* (septiembre de 1920) habla de la preocupación de Gandhi por llevar a las masas al orden y de utilizar voluntarios con ese objetivo.[76] Aunque él mismo no consideró el consejo como comprehensivo, muestra con meticuloso detalle el problema del control de multitudes en las estaciones de ferrocarril, en las manifestaciones callejeras y en las concentraciones: en qué puntos debe reunirse al público, qué distancias deben mantenerse entre ellos y los «héroes» (la palabra es del mismo Gandhi), y cómo lidiar con el ruido. Escribió sobre las «consignas nacionales», es decir, las exclamaciones patrióticas hechas al unísono en reuniones públicas, y las redujo a un grupo de tres para que se gritaran en una secuencia particular. En lo que respecta a organizar una conferencia, podía prestar atención a los detalles de lo que había que hacer para proporcionar a los delegados comida y alojamiento, agua para lavar y beber, pozos excavados para letrinas y avisos en muchos idiomas para instruir a los usuarios acerca de cómo mantenerlos limpios. También tenía ideas sobre los arreglos para grandes reuniones, la construcción de la plataforma de un orador, su posición con respecto a la audiencia, la acústica del tradicional auditorio indio (*pandal*), la ventaja o no de sentar a la gente en sillas, etc.

---

75 Ibídem, vol. 18, pp. 240, 241, 273. Se agregaron las cursivas. La observación de Gandhi sobre el comportamiento de los voluntarios y las multitudes viene confirmada por su secretario, Krishnadas, en *Seven Months with Mahatma Gandhi* (Madras, S. Ganesh, 1928), volumen 1. Para citar un ejemplo: «Él [Gandhi] vino a la reunión pública [en Kumbhakonam]. Pero, ¿qué clase de reunión fue esta? [...] El ruido y las prisas no disminuyeron incluso cuando Mahatma había empezado a hablar, no pudo proceder. Entonces, Maulana Azad Sobhani hizo todo lo posible por controlar a la multitud. Pero todo en vano; ya que cada uno de los oyentes sintió que era su deber llamar a todos los demás a mantener la paz. El grito de *shattan podadey, shattam podadey* (silencio, silencio) estaba en boca de todos y, así, se produjo un estruendo horrible en lugar de calma.» Ibídem, p. 187.

76 Gandhi, *Collected Works*, vol. 18, pp. 242-244, 244- 245, 381-382; vol. 21, pp. 50-52.

Con el fin de operar con tal esquema, Gandhi quiso alterar el carácter de los voluntarios del Congreso y convertirlos en «manipuladores» profesionales del movimiento de masas. De aquí en adelante, no habría nada de aficionado en ellos. «Se debe exigir mayor disciplina, método y conocimiento a los voluntarios», escribió, «y no se debe aceptar a nadie que llegue por casualidad como voluntario de pleno derecho. Solo molesta más que ayudar. Imaginen la consecuencia de la introducción de un soldado no entrenado en un ejército en guerra. Puede desorganizarlo en un segundo».[77]

Las reglas formuladas para hacer de los miembros del Congreso «policías populares» (una frase que resuena con su referencia al soldado) son muestra de la misma insistencia en la disciplina que hizo de Gandhi un excelente organizador de su partido. No se debía permitir que «voluntarios novatos» trabajaran en las manifestaciones más grandes. Todos los voluntarios debían pasar revista antes de una demostración y recibir instrucciones especiales adecuadas a la ocasión. Cada uno de ellos tenía que llevar un libro de instrucciones generales sobre la organización de los «gritos nacionales», la escolta de los «héroes» a través de grandes reuniones, la protección de las mujeres, la señalización de los mensajes y la realización de actividades similares en estaciones de ferrocarril, reuniones públicas y marchas callejeras.[78]

Finalmente, la preocupación por el control de multitudes, que al principio había sido solo una respuesta airada al entusiasmo subalterno, se convirtió en un principio básico de la organización del Congreso. Lo que había comenzado como irrupción de las masas en un movimiento concebido de forma estrecha, se amplió, con la aceleración de la lucha, hacia una movilización general contra el colonialismo. El *Informe sobre el Manual de instrucciones para las organizaciones del Congreso*, publicado poco después de la inauguración formal de la no cooperación, registró esa preocupación aconsejando a las organizaciones provinciales, distritales y municipales del partido que «formarán un cuerpo de voluntarios con el fin de disciplinar a la gente y mantener el orden».[79]

*

77 Ibídem, vol. 18, p. 242.

78 Ibídem, vol. 18, pp. 242-244.

79 Ibídem, vol. 18, p. 284.

Algunas de las propias declaraciones de Gandhi hechas durante e inmediatamente después de la gira de Khilafat de 1920 se refieren tan a menudo a las dificultades puramente físicas causadas por las multitudes que uno podría verse tentado a buscar solo en eso la explicación de su preocupación por «disciplinar a la gente y mantener el orden». Hacerlo sería tener una visión completamente superficial del asunto. Porque no hay nada en sus palabras y acciones que justifique la imputación de que la comodidad fuera importante para él en algún momento de su carrera política. Por el contrario, una inclinación masoquista por la incomodidad fue bastante pronunciada en muchas de las cosas que predicó y practicó. Para comprender su obsesión por el control de las multitudes, se debe reconocer que tuvo menos que ver con el cuerpo que con el alma. De hecho, fue una consecuencia de su preocupación por el control del alma.

La correspondencia entre estos dos controles se basaba en una relación que era fundamental para la teoría de Gandhi, es decir, la relación de *swaraj* con la autodisciplina o el autocontrol. Utilizadas indistintamente en sus numerosas declaraciones sobre el tema, estas dos últimas palabras se reproducen en el doble registro de su política espiritualizada. Ambas podrían entenderse, en ciertos contextos, como señales seculares transparentes que imponen restricciones a los no cooperadores en su conducta pública, especialmente cuando se enfrentan a la policía y otros organismos oficiales.

Sin embargo, el prefijo «auto» [*self*], común a ambas palabras, es el término inglés para *ātma*, que, derivado del sánscrito *ātman*, significa «yo» y «alma» en muchos idiomas de la India, incluido el gujarati. Debido a que la palabra está repleta de una amplia gama de connotaciones metafísicas y éticas en el pensamiento hindú, su uso permitió que estas expresiones cambiaran rápidamente de terreno semántico y transformaran el consejo táctico en prescripción moral, de tal modo que el autocontrol se confunde con el control del alma y se engancha en la batalla por el *swaraj,* en tanto arma espiritual perfeccionada por una suerte de pureza interior. «Para poder obtener *swaraj*», escribió Gandhi, «debemos volvernos puros, y ser puros es tener autocontrol».[80]

80 Ibídem, vol. 18, p. 406.

El control del alma, esto es, el autocontrol concebido como una disciplina espiritual, asume así una importancia estratégica en las campañas dirigidas por Gandhi. Gandhi dejó claro sus implicaciones para la no cooperación al vincularla directamente con *Swadeshi*. «Este autocontrol», escribió, «solo se puede lograr vinculándolo completamente con *swadeshi*», que especificó como «un boicot a la ropa extraña y el esfuerzo realizado para fabricar la cantidad requerida de *khadi*». [81]

Parece, por lo tanto, que el *swaraj* se lograría mediante el control del alma, es decir, el autocontrol espiritual, que a su vez debía ser cultivado por *swadeshi*, que, a su vez, debía basarse en el doble programa de boicot y *khadi*. No había nada en ninguno de estos que no pudiera ser pensado o practicado en términos completamente seculares. Pero propulsados por el autocontrol, ambos se asimilaron a la idea de la auto-purificación, considerada por Gandhi como un elemento central de su proyecto de dar a la no cooperación la apariencia de un movimiento religioso.

La pureza ya había emergido como un atributo esencial del autocontrol en este movimiento. El mismo Gandhi había enfatizado esto con su dictamen: «Ser puro es tener autocontrol». En efecto, esto suponía desplegar el boicot, *khadi* y todo lo que constituía el programa de no cooperación en un lugar destacado en el menú de una moralidad integral. De hecho, el Mahatma a menudo daba la impresión de que, para él, la no cooperación no era nada «si [no] significaba la propia purificación».[82] Sin embargo, presionado a veces por las demandas de una movilización en curso, se sintió llamado a nombrar aquellas actitudes y actividades que consideraba propicias para la autopurificación. Por citar solo dos de muchas de estas afirmaciones: «Debemos entender a fondo lo que significa la auto-purificación. Dejar de beber alcohol, fumar marihuana, tomar opio. Dejar de visitar prostitutas [...] dejar de beber, abandonar el libertinaje».[83] O, de forma más elaborada, introduciendo algunos aspectos más, «si es cierto que este movimiento es por la auto-purificación, entonces, además de usar *khadi*, debes abandonar el licor, evitar la inmoralidad, aprender a ser recto, no perder la cabeza como ocurrió con la gente de Malegeon, deja de ver a *bhangis* y *chamars* como intocables [...] No traer flores para *swaraj* sino dinero». [84]

81 Ibídem, vol. 20, p. 490.

82 Ibídem, vol. 22, p. 374.

83 Ibídem, vol. 21, pp. 20-21.

84 Ibídem, vol. 21, pp. 112-113.

Como resulta obvio en estos extractos, la lista de lo que es correcto o incorrecto varió en tamaño y su contenido se ajustó a la ocasión y a la audiencia. Pero había una lógica en esta mezcla. Era la lógica de dos impulsos morales complementarios que operaban en un despertar de la conciencia de masas orientada a sustituir los elementos político-seculares por los políticos espirituales. Cada uno de los impulsos se caracterizaba por una cierta negatividad en su relación con las ideas y los objetos sobre los que se basaba. En uno, esa negatividad significaba abstinencia; en la otra, purgación. Unidas con fuerza en un código, constituían una purificación personal para Gandhi.

La abstinencia significaba renunciar. Renunciar al algodón importado, renunciar a las bebidas alcohólicas, renunciar a todos los demás tóxicos, renunciar al sexo extra matrimonial, renunciar a la violencia, renunciar a la obsequiosidad, renunciar a la intocabilidad. Renunciar, renunciar, renunciar... Ese fue el consejo de Gandhi, un consejo para no permitirse ciertos placeres del cuerpo y no ajustarse a ciertas inclinaciones de la mente, una serie de prescripciones negativas para el autocontrol y la autonegación que se expanden indefinidamente y que se suman a la autopurificación. «La India no es hoy más que una masa muerta [...] Déjala que viva con la autopurificación, es decir, con la autocensura y la abnegación», escribió.[85] La autopurificación, interpretada así, se volvió indistinguible de las disciplinas espirituales del autocontrol y el control del alma.

La purga respaldó la abstinencia en este código a fin de completar el proceso de retirada de la tentación por medio de la destrucción de su objeto. Su propósito era alcanzar los rincones más recónditos del alma, identificar los sedimentos del deseo y expulsarlos. Dramatizado en las hogueras de textiles importados, algunas de ellas prendidas por el propio Gandhi, esta ceremonia fue popularizada y defendida por él en un lenguaje que enfatizaba tanto su negatividad como su santidad. Negatividad, en la medida en que su función era expulsar materia extraña de un sistema nativo sano («la ropa extraña a la India es como materia extraña al cuerpo») y limpiarlo. El agente de limpieza podía, en algunas ocasiones, ser un químico, hablando en un sentido figurado. («Cuando se aplica jabón a la ropa sucia, la suciedad se elimina por el lavado. La autopurificación es como este jabón»). Pero, con mayor frecuencia a lo largo de esta campaña, el fuego fue utilizado generosamente (los casos

85 Ibídem, vol. 21, p. 44.

son demasiado numerosos en los escritos de Gandhi como para requerir citas), la metáfora ayudó a envestir la negatividad con santidad. Evocó algunas de las imágenes más potentes del fuego y el calor en los rituales hindúes de sacrificio y penitencia, como los de *yajña* («la tarea sagrada de quemar ropa extraña [...] esta *yajña*») y *tapas* («cuando incluso un hombre realiza *tapascaryā* se limpia la atmósfera») y se asoció este acto de boicot y todo lo demás involucrado en *swadeshi* con los conceptos de *prāyascitta* (expiación ritual) y *ātmasuddhi* (autopurificación)».[86]

La retórica de la quema equipó así el discurso de la política espiritualizada, de hecho hasta cierto punto hinduizada, con algunas de sus figuras discursivas más reveladoras. No solo le permitió a Gandhi justificar esta forma de agitación como una técnica de autopurificación («¿Por qué quemo ropa inglesa? [...] para la autopurificación»), sino también extender su alcance simbólico a todo el movimiento de no cooperación al caracterizarlo como una lucha por la autopurificación: «*A ladat ātmasuddhini chhe*».[87]

Fue así que la autopurificación con sus impulsos negativos sirvió como clave de todos los controles morales utilizados por Gandhi para dar a la no cooperación el carácter de «un movimiento [...] que descansa en la fuerza del alma».[88] Sus implicaciones para la movilización difícilmente pueden ser exageradas. Dado que todos los aspectos del movimiento, tanto en el precepto como en la práctica, fueron subsumidos bajo la autopurificación, cualquier desviación en el pensamiento o en la acción fue necesariamente contaminada, y toda impureza requería una reinstauración del control del alma. La movilización que no se ajustaba estrictamente a las reglas establecidas por el liderazgo podría, por lo tanto, referirse al código moral central de la autopurificación. Porque uno tenía que ser «religioso y puro de corazón» y «nadie que [fuera] malvado y de corazón impuro [podría] tener éxito en la lucha de no cooperación».[89]

En el caso de cualquier desviación seria como, por ejemplo, lo que ocurrió en el incidente de Malegaon cuando la protesta pública contra un error judicial se volvió violenta, el correctivo se buscaría en una «expiación» (*prāyascitta*), lo que significaba, en efecto,

86 Ibídem, vol. 21. pp. 21, 44; vol. 22, p. 205.

87 *Gandhijino Aksharadeha,* Ahmedabad, Navajivan Prakasan Mandir, 1971, vol. 20, p. 105.

88 Gandhi, *Collected Works*, vol. 20, p. 55.

89 Ibídem, vol. 20, p. 113.

desmovilizar a la gente para restablecer el control del liderazgo sobre ella. Gandhi preguntó. «¿Qué desagravio debemos hacer para el incidente de Malegaon?»[90] En respuesta repasó una lista de las actividades de masa típicas que se hacían en las movilizaciones y condenó a cada una como incompatible con la no cooperación y el *swaraj*. No debería haber asambleas de multitudes, ni disturbios, ni discursos inflamatorios, ni concentraciones ni *hartal* «en ningún caso». Estos, por entonces, mandamientos familiares, debían combinarse con las prescripciones del menú moral «a fin de abandonar las adicciones dañinas, desechar cualquier ropa extraña [...] e inmediatamente comenzar a trabajar en la rueda giratoria». Las medidas para el control de multitudes se combinaron con los consejos para el control del alma y, juntas, debían servir como una «expiación adecuada para el incidente de Malegaon», al promover «un mayor control sobre nuestras mentes y nuestra ira».

Cuando en la cima de la movilización, como en Bombay en noviembre de 1921 y en Chauri Chaura en febrero de 1922, la militancia superó los límites establecidos por el liderazgo nacionalista, Gandhi intentó recuperar el control, ya reduciendo el ritmo de movilización (como después de Bombay), o por medio de un mandato para la desmovilización total (como después de Chauri Chaura). En cada caso, la política como actividad secular colectiva cedió a la política espiritualizada en su forma monádica final, ya que el Mahatma, en expiación de la violencia de las masas, se sometió al ritual de un ayuno de castigo y purificación.

Gesto de autonegación, esto estaba perfectamente de acuerdo con su doctrina de control dual. Pero también mostró un déficit histórico manifiesto en la diferencia entre el deseo de liderazgo a la hora de movilizar a la gente mediante la persuasión y su incapacidad para hacerlo. Gandhi, honesto y perspicaz como siempre, escribió una lamentación por esa hegemonía escurridiza cuando, en su desesperación por los disturbios de Bombay, se culpó a sí mismo por su pérdida de control sobre las masas: «Soy más funcional que cualquier otro para atraer el espíritu de revuelta. No me veo del todo capaz de controlar y disciplinar ese espíritu. Debo hacer penitencia por ello».[91]

---

90 Ibídem, vol. 20, p. 71-72.

91 Ibídem, vol. 21, p. 465.

Conclusión

Comenzamos este capítulo señalando cómo la cuestión de la movilización figura en todos los modos del discurso dominante como el derecho de la élite nacionalista a la hegemonía. Lo que se destaca en tal discurso es el aspecto del fenómeno que habla solo del entusiasmo de los movilizados. Pero como debe quedar claro en nuestra indagación, también había otro lado, esto es, el rigor y el alcance de la disciplina utilizada para lograrlo.

Con el tiempo, a medida que el nacionalismo maduraba tanto en su ideología como en su práctica, esta disciplina modificó su carácter. Pero en la medida en que tal disciplina era de todos modos necesaria, reflejaba una tensión dentro del nacionalismo, que apenas quedaba disimulada cuando la movilización que informaba se presentaba simplemente como un festival de masas idílico y sin problemas.

Hemos tratado de señalar, de esta forma, cómo los controles seculares y espirituales ideados por Gandhi para la no cooperación, desplazaron, si bien no de forma completa,[92] las sanciones de casta del periodo Swadeshi. No obstante, hemos argumentado que tales controles fueron, en todo caso, sintomáticos de una aguda contradicción entre el dominio de élite y el dominio subalterno de la política, y de una creciente preocupación por parte del bloque dirigente por resolverla en los términos de su propio interés, construido e idealizado como el interés de la nación.

Todo lo cual demuestra que la coerción empezó a competir con la persuasión dentro el proyecto nacionalista, desde el momento en que el liderazgo de élite comenzó a destruir sistemáticamente la inmediatez de la movilización popular y a invertir las energías de los movimientos políticos de masas en su campaña por la dominación hegemónica. Pero tal y como atestiguan los imperativos disciplinarios del mismo proyecto, se trató de un camino lleno de baches en el que la élite tuvo que negociar en su marcha hacia la hegemonía. Hegemonía que nunca alcanzó.

---

92 Nuestra reserva en este punto se deriva no solo de la persistencia del boicot social, aunque de una forma atenuada, a lo largo de la no cooperación, tal y como se documenta anteriormente, sino también por el hecho de su uso continuado más adelante, como, por ejemplo, en Bardoli Satyagraha en 1928. Según Mahadev Desai, *The Story of Bardoli* (Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1957), incluso Vallabhbhai Patel «mantuvo el derecho del pueblo a usar armas pacíficas como el boicot social y la excomunión» (p. 117) contra *patels* y *vethias* del pueblo (p. 115), así como contra aquellos miembros de la comunidad cuyo apoyo a la campaña mostrase signos de debilitamiento bajo la presión oficial (p. 116).

3. Una historiografía india de la India. Implicaciones hegemónicas de una agenda del siglo xix

I. Convocatoria a los indios para escribir su propia historia

Hemos señalado que la movilización era una cuestión de prestigio para el nacionalismo indio, a medida que este maduraba como fenómeno político de masas durante la primera mitad del siglo xx.[1] ¿Bajo qué estandarte se movilizaría la gente? ¿Quién iba a hablar por ellos? Una de las respuestas a estas preguntas fue considerada como una expresión crítica del apoyo dirigido por el partido del Congreso en su pretensión de hegemonía; pretensión que presionó con vigor y de forma implacable en todos los foros y por todos los medios publicitarios a su disposición, no solo contra el régimen colonial sino también contra todos sus rivales nativos, como la Liga Musulmana y algunos de los partidos socialistas y nacionalistas de izquierda.

Una característica sobresaliente de esta pretensión hegemónica fue el uso que hizo del pasado indio. El lenguaje empleado diferiría según las tendencias dominantes en la ideología nacionalista de cada momento y según las inclinaciones de sus principales protagonistas. En Rabindranath Tagore, por ejemplo, el énfasis se puso en un pasado idealizado, en el que una sociedad civil autónoma y autosuficiente vivía en paz consigo misma. En Gandhi, por otro lado, todo lo bueno y grandioso de ese pasado radicaba en sus logros espirituales y su superioridad moral; en Nehru, en la unidad secular de su política y en la síntesis de sus diversas culturas.

Durante el periodo de auge del nacionalismo, entre los movimientos Swadeshi y Quit India, variaciones sobre estos y otros temas formaron un cuerpo literario lo suficientemente extenso y distintivo como para

[1] Esta pregunta ha sido discutida en detalle en el capítulo 2.

merecer un amplio reconocimiento como historiografía nacionalista. Esta fue la respuesta del nacionalismo a las pretensiones hegemónicas del raj, defendido y publicitado por la tradición de James Mill de los escritos coloniales sobre el pasado indio. Sin embargo, al igual que esa tradición, que otorgó a nuestros gobernantes extranjeros una hegemonía negada por la historia, el discurso nacionalista también trató de otorgar a la élite gobernante de la India un papel hegemónico igualmente antihistórico.

Ese papel propagado, desde la Independencia, por las agencias educativas y del Estado, constituye ahora una parte integral de la historia oficial de la India. Representa una visión sincopada desde la que las contradicciones implicadas en el desarrollo de una historiografía india de la India se han desplazado en favor de un espíritu progresista y liberal, cuyo triunfo está totalmente en línea con la formación del telos del Estado-nación moderno.

No enfrentar esta perspectiva supondría socavar la autocrítica de la historia de la India, antes incluso de dar sus primeros y vacilantes pasos en esa dirección. Tal desconsideración simplificaría en exceso el proceso de lucha de un pueblo colonizado para reclamar su pasado y al simplificarlo desarmaría la crítica. Debemos, por lo tanto, tratar de enfrentar la difícil verdad de que la pregunta «¿Quién habla por los indios?» se ha basado históricamente en otra: «*¿Quién tiene derecho a interpretar su pasado?*»

*

La voz que planteó esta pregunta por primera vez fue una voz educada de clase media, escuchada a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, instando a los indios a escribir su propia historia. Las palabras por las que es más recordado ese llamamiento son las de Bankimchandra Chattopadhyay, quien escribió en el *Bangadharshan* de 1880: «Bengala debe tener su propia historia. De lo contrario, no hay esperanza para Bengala. ¿Quién debe escribirla? Usted debe escribirla. Yo tengo que escribirla. Todos nosotros tenemos que escribirla. Cualquiera que sea bengalí tiene que escribirla. Vamos, unamos nuestros esfuerzos para investigar la historia de Bengala [...] No es una tarea que pueda hacer cualquier persona sola; se trata de una tarea que debemos hacer todos juntos.»[2] Léase Bengala y bengalí como los nombres que el autor a

2 Bankimchandra Chattopadhyay, *Bankim Rachanabali,* Calcuta, Sahitya Samsa, año bengalí 1363-1371, vol. 2, p. 337.

menudo emplea respectivamente para India e indios y se tiene aquí una agenda para una historiografía verdaderamente india de la India. Se trataba de una agenda en el sentido directo de la frase «cosas que hay que hacer», y la estridente nota de ese pasaje no dejaba a nadie con dudas de que estaba destinada a una acción inmediata. ¿Por qué tanta urgencia? ¿Qué presupuestos sobre el pasado se tomaron en la elaboración de esta agenda? ¿Cómo se puso en marcha? Se trata de nuestra propia agenda para una historiografía crítica y sus imperativos, los que plantean que estas preguntas sean hoy dirigidas a esa otra agenda, ancestral.

No hay forma de responder a ninguna de estas preguntas sin que primero se distinga esta agenda de su forma en el sentido común, como un simple recuerdo del pasado. La importancia de esa distinción no se puede enfatizar de forma suficiente. El llamamiento de Bankimchandra a los bengalíes para que escriban su propia historia se ha relacionado a menudo con la tensión nostálgica en algunos de sus escritos, de tal modo que la memoria usurpara el patrimonio de la historia. La función ideológica de este vínculo ha sido la de generar un efecto *atidesa,* mediante el cual un conocimiento del pasado indio se convierte en una categoría del pensamiento nacionalista indio. Se conoce demasiado bien la importancia de tal conversión como para que requiera comentarios, excepto para señalar que aquí subyace una falacia: la falacia de confundir las condiciones necesarias y suficientes. Porque, aunque la agenda del siglo XIX para una historiografía alternativa estaba ineluctable y necesariamente cargada de una nostalgia por el pasado, no era todo lo que esta agenda tenía por contenido. De hecho, la nostalgia, al trabajar por sí misma, no produce historiografía para una nación, más de lo que produce la autobiografía para un individuo. Los dominios de Mnemosyne y Clio siempre se intersectan, pero rara vez coinciden.

El recuerdo de cosas pasadas en la vida de un pueblo y la necesidad de una historiografía propia tienen, por supuesto, algo en común. Ambos están formados por la noción del Otro. Lo que es el Otro puede ser determinado por la cultura o la contingencia, o ambas, como suele ser el caso. Dependiendo del carácter de un idioma cultural o de la contingencia de un evento o circunstancia, la alteridad puede considerarse en términos biológicos, ambientales, económicos o políticos, o en cualquier combinación de estos. Pero sea cual sea el tipo de alteridad, la presencia del Otro en un momento dado siempre proyecta una sombra en la forma de otro tiempo, en la forma de un pasado.

La noción del Otro como otro tiempo no necesita ser registrada necesariamente en una historiografía. Bajo condiciones históricas, donde el flujo de bienes y servicios no corresponde con la linealidad del tiempo secular, el pasado a menudo se recupera no tanto como un punto en el camino de la flecha del tiempo, sino como un momento de cíclico retorno. Tales momentos se registran de diversas maneras en nuestra cultura, en el miedo quiliástico (como el miedo a *pralaya* que acompaña al Mahabharata, especialmente en la víspera de una muerte heroica), en esperanzas milenarias (como en las homilías de Birsa Munda en Satjug durante el *ulgulan*), en rituales hindúes como la adoración anual de los espíritus de los antepasados muertos, etc. Sin embargo, a pesar de su importancia, estos no son más que rastros persistentes de esa larga noche de feudalismo temprano, durante la cual la debilidad o la ausencia casi total de la producción comunitaria detuvo el movimiento lineal del tiempo y lo hizo girar en torno a los mitos.

Sin embargo, cuando setecientos años después de Kalhana y trescientos después de Abu-l Fazl, la agenda para una historiografía india de la India se construyó a fines del siglo XIX, la historia ya había tomado el control de Purāṇa como el modo dominante de reconocer el pasado. Este modo sería en adelante el vehículo de esa alteridad, que era tan esencial para cualquier lectura alternativa del pasado indio. Porque, al designarse a sí misma como «india», esa alternativa anunció su principio de organización como un distanciamiento de lo que era paradigmáticamente no indio, en tanto británico y colonialista. De hecho, el sentido del Otro que caracterizaba la agenda de otra historiografía estaba basado en el sentido que los colonizados tenían de la presencia, dominante y poderosa, del colonialismo.

Reconocer tal relación de alteridad suponía, por supuesto, reconocer al colonialismo como una condición, de hecho, como una condición esencial para la formulación de esa agenda. Pero esto no lo convirtió en un regalo espiritual introducido en la India por el liberalismo británico para el beneficio de los nativos. Contrariamente a tal teoría de la cultura de los «cultos del cargo», alegremente vendida por escritores imperialistas y sus imitadores indios, la producción de una historiografía colonialista fue, desde el principio, un ejercicio de dominio y no un acto de caridad. Así pues, no es posible abordar la cuestión de una historiografía india de la India a no ser como una cuestión de poder.

II. La historiografía y la formación de un Estado colonial

Historiografía colonial temprana

El modo en el que la escritura de la historia estuvo mediado por el ejercicio del poder puede ser comprendido al considerar el punto nodal en el desarrollo del Estado colonial. En este punto, en 1765, la conquista de Bengala por parte de la Compañía de las Indias Orientales adquirió legitimidad por una concesión mogol, que le permitió recaudar impuestos en las tierras de las provincias orientales y administrar justicia civil en nombre del Nawab. Conocida como la adhesión de la Compañía al Diwani —un tecnicismo que, por desgracia, ha vuelto a algunos académicos insensibles a su importancia como momento verdaderamente inaugural del raj— reunió en una sola instancia los tres aspectos fundamentales del colonialismo en nuestro subcontinente, a saber, su origen en un acto de fuerza, la explotación de la producción primaria de la tierra como la base de una economía colonial, y su necesidad de dar a la fuerza y a la explotación la apariencia de legalidad. Gran parte de lo que era distintivo del dominio británico en la India y lo diferenció de los regímenes holandés, francés y portugués en otras partes de Asia, derivó precisamente de esta característica combinación de política, economía y derecho. Y fue esta combinación, otra vez, la que proporcionó al emergente Estado colonial un nodo para desarrollos estructurales en su aparato tanto a nivel administrativo como ideológico.

Los desarrollos en el primero de estos niveles requirieron que la Compañía estableciera una burocracia adecuada para su doble función como comerciantes y Diwan, lo que significaba, en efecto, la recaudación de las rentas de la tierra para financiar sus llamadas «inversiones». Pero la India era un país donde, durante siglos, la propiedad territorial había sido la base de la riqueza y el prestigio, donde todos los aspectos de la cultura, incluyendo la religión, tenían a la tierra como su denominador común, y en el que la relación entre productores, propietarios y el Estado había evolucionado en una confusa variedad de acuerdos entre las diferentes estructuras locales de dominio y sus economías. De forma consecuente, las operaciones fiscales dependieron aquí para su éxito de un conocimiento íntimo de las tradiciones, las continuidades y los antiguos procedimientos, lo que viene a ser, en definitiva, un conocimiento de la historia.

Los usos de tal conocimiento fueron incorporados en la Compañía, aunque de manera algo negativa, desde el comienzo de su implicación en la cuestión de la tierra, antes incluso de 1765, cuando la administración de algunos de los Distritos Cedidos entró en dificultades debido a la negativa de los especialistas nativos a ayudar a sus funcionarios con su experiencia. «Después de una cantidad infinita de problemas, al fin tenemos una declaración completa y particular de los recursos de esta provincia», escribió un exasperado Harry Verelst y su Consejo acerca de uno de esos distritos, a saber, Chittagong, en 1761. «Las viles intenciones de las personas que disponían aquí de la administración de las rentas, y el esfuerzo por mantenerlos en secreto para nosotros y hacerlo lo más intrincado posible, han demorado [el informe] durante este tiempo».[3]

Las quejas de este tipo aumentaron tanto en cantidad como en amargura con la obtención por parte de la Compañía del título de Diwani, aunque solo fuera porque los territorios a administrar eran considerablemente más grandes, los ingresos mucho mayores y las variaciones locales en cosas tales como las estructuras de tenencia, las cuotas habituales y los procedimientos contables resultaban más numerosas, y por lo tanto más intrincados. La incapacidad de sus funcionarios para hacer frente a tales problemas se expresó en todos los niveles, desde la Recaudación hasta la Junta de Rentas, en un esfuerzo concertado para culpar de sus propios fracasos a la falta de cooperación nativa. James Grant hablaba por ellos cuando mencionaba que creía que había un desfalco de unos quince millones de rupias anuales en los ingresos de la Compañía debido a las «artimañas conspiratorias de los agentes nativos a la hora de proporcionar la información a sus nuevos amos y a la conversión fraudulenta del uso de tal conocimiento para su propio emolumento privado a expensas del público».[4]

Estas palabras, escritas en 1786, veintiún años después de la obtención del Diwani, eran claramente un síntoma de una tensión no resuelta característica de la fase formativa temprana del Estado colonial. Este aún no había logrado reemplazar a la vieja burocracia por una completamente nueva. Los retrasos de este tipo, que son simplemente

---

3 Citado por Walter Kelly Firminger, «Historial Introduction to the Bengal Portion of the Fifht Report», p. cx, en *The Fifth report from the Select Comitee of the House of Commons on the Affairs of the East India Company,* de fecha 28 de julio de 1812, Walter Kelly Firminger (ed.), Calcuta, R. Cambray, 1917, 3 vols. De aquí en adelante *Fifth report*.

4 *Fifth Report,* vol. 2, p. 159.

el efecto de un *décalage* estructural, son característicos de todo proceso de formación estatal. El lugar de un nuevo Estado está siempre lleno de los restos del que lo precedió, y la singularidad de cada Estado, tal y como se llega a formar, se deriva en gran medida de la calidad y el grado de resistencia presentada, o de los escombros a través de los cuales tiene que hacer su camino.

Es significativo, por lo tanto, que se haya identificado parte de la resistencia a la formación de un Estado colonial en la India por parte de los primeros colonialistas, como una negativa de los nativos a compartir un cierto tipo de conocimiento con ellos. La atención sobre esto supone dar un paso hacia la problematización de la cuestión del conocimiento colonial, lo que amenaza, cuando no subvierte, el supuesto hegemónico sobre su papel como sabiduría occidental vertida en un vacío oriental, cuestiona la imagen del informante nativo representado tan a menudo en el arquetipo del *pandit* de Warren Hastings como un colaborador complaciente, etc. No puedo, lamentablemente, hacer aquí una disgresión sobre ninguno de estos importantes asuntos; debo seguir adelante a fin de considerar la respuesta colonial a lo que se percibió como la renuencia de los especialistas indígenas a compartir un tipo particular de conocimiento: el conocimiento del pasado indio.

Para empezar, recordemos una vez más las restricciones de Grant sobre «la mala conducta de los agentes nativos del Indostán». Las quejas a ese respecto ya se habían incorporado a una opinión oficial ampliamente aceptada que constituía, como él dijo, una «cuestión de protesta general».[5] Al unirse, prestó a tal protesta el peso de su experiencia como alguien que sabía sobre el tema más que la mayoría de sus contemporáneos.[6] Las alegadas «artimañas conspiratorias de los agentes nativos» se manifestaban, según él, «negando el conocimiento a sus nuevos amos». Claramente, esta era una acusación pronunciada por una voz autorizada. Grant habló en nombre de la autoridad de la Compañía de las Indias Orientales en tanto «nuevos amos», exigiendo a los nativos que hicieran de su conocimiento algo fácilmente accesible para los amos, para que estos pudieran convertirlo en «inteligencia oficial».

---

5 Ibídem, vol. 2, p. 160.

6 Estas opiniones fueron expresadas por James Grant en su carta de 27 de abril de 1786 al gobernador general, John Macpherson, adjuntando su trabajo, *An Historical and Comparative Analysis of Bengal Finances.* Fue en reconocimiento a su experiencia que el Gobernador General y el Consejo crearon la oficina del Jefe de Sheristadar a favor del Sr. Grant el 19 de julio de 1786. Finninger, «Historical Introducción», en *Fifth report*, vol. 1; p. xxx, n. 3.

Las supuestas «artimañas» comprendían, por lo tanto, dos fallas de los nativos: primero, su negativa a compartir un conocimiento que no le debía nada al dominio extranjero, al que habían sido sometidos recientemente; y en segundo lugar, su resistencia al «uso de tal conocimiento» para el interés «público». La palabra «público» es el primer término de una dicotomía hasta ahora desconocida en la política india, entendida en este contexto como un atributo del dominio del amo, del dominio del Estado colonial.

¿Pero qué era este conocimiento que tenían los siervos y que los amos estaban tan ansiosos por adquirir? Para expresarlo en términos sencillos, se refería a la información sobre el volumen y el valor de los productos agrícolas, las reglas para la apropiación del excedente del productor por parte de los terratenientes y del Estado, la naturaleza de las tenencias de la tierra y de las instituciones propietarias, los aspectos técnicos de las cuentas de bienes y, sobre todo, las leyes y tradiciones que rigen la relación de los campesinos, los terratenientes, y el Estado. La capacidad requerida para manejar uno o más aspectos de dicha información en nombre de las sociedades locales o de las agencias gubernamentales estaban, en la India precolonial, como cualquier otra capacidad, en estructuras de tipo artesanal contenidas dentro de instituciones parecidas a las castas. La densidad de tales estructuras y la complejidad de estas instituciones en cualquier región tendían a corresponder directamente con la estabilidad del latifundismo y con la profundidad de las relaciones de dependencia.

Cuando la Compañía, como Diwan, se lanzó en su carrera de recaudador de rentas en las provincias orientales, con sus zamindares bien establecidos y su sistema de subenfeudación de múltiples niveles, no resulta extraño que los primeros administradores británicos chocaran con el límite difícil e intratable de la experiencia tradicional en la gestión de la tierra. La falta de simpatía entre los especialistas indígenas y los funcionarios locales se agravó aún más en esta etapa, por la rapacidad del sistema agrícola, la ruina de muchas de las antiguas familias terratenientes bajo la presión de las excesivas demandas fiscales, el ritmo acelerado de la recaudación de impuestos y los desplazamientos causados por el impacto del colonialismo en una vieja sociedad rural que respondía lentamente al cambio.

El resultado fue el antagonismo y la mutua sospecha que viciaron las transacciones relativas a las rentas de la tierra e hicieron que la cooperación obtenida a regañadientes de los llamados «agentes intermedios»

apareciera como una perversa trampa dirigida a engañar a los funcionarios de la Compañía. Grant expresó algunos de estos sentimientos en su larga prosa cuando planteó:

> Demostrar que través de los nativos, hasta ahora casi exclusivamente empleados en operaciones reales efectivas de finanzas, nosotros [es decir, la Compañía] hemos sido [...] en gran medida engañados con respecto de la naturaleza, la forma y el alcance de la evaluación anual de Bengala; que dichos agentes intermedios siempre han estado plenamente o más perfectamente informados sobre estos temas, y que por lo tanto no compartieron su conocimiento con los superintendentes europeos; y que cuando han sido considerados o consultados oficialmente como oráculos para determinar los derechos más esenciales del gobierno, en la mayoría de los casos, se han mantenido en la situación de juez y parte contra el soberano gobernante [...] sosteniendo en las mismas manos [...] todas las grandes oficinas del Estado, [...] junto con todo el volumen de documentos auténticos, informes o formularios oficiales, tan indispensablemente necesarios para controlar su conducta con inteligencia, mientras que la administración gobernante seguía sin ser ayudada por las luces de una amplia experiencia propia.[7]

Pasaría algún tiempo, por supuesto, antes de que esa experiencia propia se acumulara y madurara lo suficiente como para oponerse efectivamente a la intriga nativa. Mientras tanto, los territorios tenían que ser gobernados y los ingresos recaudados a fin de pagar el comercio y la guerra, todo lo cual instó al incipiente raj a intentar romper con lo que percibía como un círculo de decepción y engaño. El medio empleado a ese fin fue la historia. Algunas de las primeras y más importantes obras sobre historia india escritas desde un punto de vista británico pertenecen a este periodo de treinta años entre el Diwani y el Acuerdo Permanente. Muchas de ellas cubrían ampliamente el tiempo desde la antigüedad hasta el pasado más reciente; otras se contentaron con tener una visión relativamente corta del pasado, que no se remontaba más allá del siglo XIII. Todas brillaban por su interés en los aspectos históricos de la cuestión de la tierra, un interés que compartían con la administración de la Compañía, que proporcionaba el sustento a la mayoría de sus autores.

---

7 Ibídem, vol. 1, p. 166.

Tres tipos de narrativas

Consideradas de acuerdo con el alcance y el énfasis en su interés sobre la cuestión de la tierra, se puede decir que estas disertaciones históricas son de tres tipos. El primero de ellos vino en forma de exhaustivas investigaciones con una narrativa desplegada sobre largos periodos de tiempo y grandes partes del subcontinente. Escritas como historias políticas en las que las dinastías dominantes servían de protagonistas y sus cambiantes circunstancias como trama, estas narrativas trataron de explorar la relación entre poder y propiedad en busca de una respuesta a la pregunta: ¿quién era el propietario de la tierra, el rey o los terratenientes? El conocido trabajo de Alexander Dow, *The History of Hindostan* [La historia del Indostán], publicado en tres volúmenes en 1768-1772, fue uno de los mejores ejemplos de este tipo.[8]

Un segundo tipo, que se sobreponía en cierta medida al primero y era igualmente exhaustivo en sus estudios territoriales y temporales, difería un poco en el énfasis. El argumento sobre la propiedad de la tierra se articulaba aquí en el aspecto económico de la cuestión de la tierra: ¿cuánta riqueza produjo la tierra y cómo fue compartida entre los propietarios y el Estado bajo los regímenes precoloniales? Una buena parte de la política, también en forma de historias dinásticas, entraba por supuesto en tales narrativas. Pero de lo que se trataba principalmente era de economía política, un término que aparece frecuentemente en las obras de Grant, uno de los mejores escritores de este género.

El tercer tipo difería de los otros dos en alcance. No hacía un barrido sobre el subcontinente, se enfocaba en la relación de poder y propiedad a nivel local. Redactado, en la mayoría de los casos, como informes oficiales, enterrados en los archivos, este tipo de narraciones se encuentran entre las primeras historias locales que tenemos de la India colonial. Estas narraciones estaban también preocupadas por el problema de la propiedad y el poder, pero solo en la escala mucho menor de la región y los estados. La pregunta que impulsó la producción de estos informes, considerados en su aspecto más general, ignorando sus numerosas variaciones, fue ¿cuánta parte del excedente pasaba el propietario al Estado?

8 Para una discusión detallada sobre el trabajo de Alexander Dow, véase Ranajit Guha. *A rule of property for Bangal. An essay on the Idea of permanent settlement,* Durham (NC), Duke University Press, 1996, cap. 2, especialmente pp. 13-36 [ed. cast.: *Una ley agraria para Bengala. Los comienzos de la dominación británica en la India*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017].

Estos tres tipos de narrativas, consideradas juntas como un género, representaron los comienzos de una historiografía colonial de la India. Cada uno de estos tipos tenía inscritos como marca de nacimiento los intereses materiales y políticos del emergente Estado colonial. Ninguno tuvo nada que ver con la promoción de una cultura liberal entre la población sometida. Todos debían su origen a la necesidad de la Compañía de informarse acerca del carácter y el valor de la propiedad de la tierra, de modo que pudiera reducir su dependencia de astutos intermediarios nativos y utilizar la oficina del Diwan para maximizar y sistematizar la recaudación de rentas. Lo que hace que uno se pregunte por qué, de todos los medios posibles, fue la historia la que se convocó a fin de rescatar a los «nuevos amos» de los engaños supuestamente perpetrados por sus sirvientes nativos. Porque si estos habían engañado a las autoridades británicas en absoluto lo habían hecho por una comprensión superior de la historia, sino por lo que los propios oficiales de la Compañía habían identificado como un conocimiento tradicional, que dominaba la técnica altamente especializada de la gestión de la tierra en la India.

El propio Grant rindió homenaje al poder de esa técnica al describir lo que él creía era un abuso por parte de un especialista nativo, un cierto *mutsuddi*, que, según escribió, estaba «dotado de mayor astucia o secreto [que cualquier otra persona] en su profesión; [y estaba] más capacitado en el detalle de las cuotas del tesoro; el emolumento fraudulento de los zemindares y otros oficiales de gobierno; las artes prácticas en la composición o desciframiento de cuentas de ingresos; la división, subdivisión, mezcla, anexión, reducción y ocultamiento de partes enteras del alquiler y del territorio...».[9] Planteado en tales términos, claramente paranoicos, con la cadena de verbos que temblaban como si estuvieran al borde de un ataque histérico, las «artes prácticas» de la contabilidad parecen un tipo de magia negra particularmente siniestra, como en el pasaje en el que, con evidente desprecio, Grant se refiere a los especialistas nativos como «oráculos». Falsos oráculos, sin duda. Pero su desprecio por ellos no estaba del todo libre de temor a ese poder desconocido del conocimiento nativo, que hacía que los europeos se sintieran tan a menudo inseguros cuando se encontraban en el extranjero, en Asia y en África.

---

9 Grant, «Finances of Bengal» en *Fifht Report,* vol. 2, p. 168.

Ese temor era el signo inequívoco de un encuentro etnológico. El observador occidental, ya fuera un viajero, un aventurero, un científico o un administrador, consideraba la retención de un conocimiento nativo de cualquier tipo como una afirmación de identidad étnica, que lo excluía, con ese gesto, como un extraño. El miedo y, de hecho, el sentimiento de humillación generado por el deseo de acceso a lo que él creía que era suyo por virtud de una indefinida superioridad espiritual o de raza, o simplemente por derecho de conquista como en el presente caso, podía ser compensado por generalizaciones sobre el carácter nativo y la sociedad como desprovista de todo lo que representaba los valores positivos en el propio carácter y las propia sociedad. Sociologías, historias, filosofías, teologías, literaturas, chistes y el abuso abierto podrían servir de vehículo para tales generalizaciones en un amplio repertorio de discursos racistas. Basta consultar los registros de la Junta de Rentas de las décadas de 1770 y 1780 para darse cuenta de que gran parte del sentimiento y al menos algo del lenguaje que acompaña al deporte de la «caza de pakis» en algunas partes de la Gran Bretaña de hoy en día, ya había sido anticipado por los administradores de la Compañía de las Indias Orientales en su desesperación por compensar el daño que sentían al negárseles el acceso al cuerpo de conocimiento nativo, que creían tener derecho a emplear en tanto «inteligencia oficial». Al culpar de tal inaccesibilidad a la astucia, el secreto y el engaño de los nativos, simplemente reconocían la derrota y aceptaban que, como extranjeros, nunca estarían cualificados como iniciados.

Se volvieron así sobre la historia como sustituto de la etnología. Se dieron cuenta de que el especialista indio no compartiría su conocimiento con ellos y, por lo tanto, decidieron adquirir un conocimiento de las condiciones precoloniales de la economía agraria y de las relaciones de propiedad a través de una investigación histórica del pasado indio. Pero tal recuperación del pasado estaba destinada a generar un tipo de conocimiento muy diferente del que se les negaba. Este último estaba, por supuesto, conformado por un sentido del pasado, pero no constituía, para los especialistas, un pasado histórico. Se trataba de un pasado formado por momentos discretos recuperados de forma sincrónica según la ocasión. En este sentido el recuerdo, por ejemplo, del zamindari *amla,* que era dueño de esa propiedad desde hacía generaciones, de lo que se recolectó como *abwab* y se pagó como *jamal*, no era muy diferente del recuerdo de nombres ancestrales, transacciones de parentesco, procedimientos rituales, y así sucesivamente, por parte de los sacerdotes, corredores matrimoniales, genealogistas y otros

especialistas tradicionales que, también, se sumergieron en el pasado, muy a menudo para obtener información, si bien no la negociaron como un flujo diacrónico, es decir, nunca como historia.

El británico, por el contrario, tenía que historizar el pasado indio para poder acceder a él. Pero la historización, como la formación del Estado colonial, no podía lograrse excepto mediante la operación de reglas y modelos metropolitanos sobre el material nativo. El material que debía ser historizado era, por supuesto, la suma de todas las narrativas existentes, como los anales, crónicas, anécdotas y el folklore, pero la narratología aplicada a dicho material fue la de la historiografía europea contemporánea y, en particular, la whig. Los tres tipos de historiografía de la India oriental de finales del siglo XVIII mencionados anteriormente llevaban las marcas de esta operación. Tomen, por ejemplo, la historia macro-política de Alexander Dow, *History of Hindostan,* que era bastante representativa de lo que resultaba común a los tres tipos a este respecto. Según su propia confesión, se basó principalmente en la crónica de principios del siglo XVII de Firishtah, pero le dio, en el tercer volumen, un cierre narrativo que era característico de la historiografía posrenacentista de Europa, un cierre que, como ha observado Hayden White, una crónica nunca podría calificar como un discurso histórico apropiado.[10]

De nuevo, la tesis macroeconómica de Grant, que anunció su opinión historiográfica en su título, *An Historical and Comparative Analyssis of the Finances of Bengal; Cronologically arranged in different periods from the Mogul conquest to the present time* [Un análisis histórico y comparativo de las finanzas de Bengala; cronológicamente ordenado en diferentes periodos desde la conquista de los mogoles hasta el tiempo presente], trató de imponer conscientemente la disciplina del modelo europeo del siglo XVIII, con su ingobernable material reunido de una amplia variedad de fuentes, que iban desde los libros de contabilidad persas y las tablas genealógicas hasta las crónicas y la tradición oral. Rechazó el modo narrativo de sus fuentes primarias en las que la concentración en los detalles a menudo oscurecía la perspectiva sobre los temas generales y, en cambio, adoptó el estudio amplio como el modo adecuado para «la magnitud de nuestro tema

10 Sobre este punto, véase Hayden White, «El valor de la narratividad en la representación de la realidad», en *The Content and the Form,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, pp. 21-23.

de investigación actual». De conformidad con la práctica actual calibró también su narrativa de acuerdo con la importancia relativa de las unidades fiscales y se apartó así del absurdo del intento, característico de sus fuentes primarias, de «exhibir [...] las vastas operaciones financieras de un imperio poderoso [...] parcialmente por medio de indefinidas e inmanejables provincias, y en parte por las divisiones malgastadas de una aldea insignificante».[11] En la historia local como la que muestra una carta de Samuel Davis, Asistente de la Delegación del Recaudador de Bhagalpur, sería fácil ver una noción típica del pasado de la Europa del siglo XVIII en lucha con una extraña mezcla de folclore, genealogías y relatos de *patwari* que termina produciendo una narrativa que los miembros *senior* del gobierno en Calcuta podrían reconocer como «un relato histórico general de los *zemindars y zemindares»* de Pargana Monghyr (Munger).[12] No hubo historia de la India escrita por un autor británico a fines del siglo XVIII que no mostrara signos de tal lucha.

Hemos hablado de los comienzos de la historiografía colonial como una historia de turbulencia. Lejos de ser un don benigno del liberalismo metropolitano, fue cómplice de un proyecto que convirtió la conquista en ocupación. La cuestión del encuentro etnológico, su función, era ayudar a una potencia extranjera a explotar por la fuerza los recursos de nuestra tierra. Y lejos de ser el discurso suave y seguro de sí mismo que creció en el siglo XIX bajo el impacto de la *History of British India* [Historia de la India británica] de Mill, fue, durante los primeros treinta y cinco años más o menos de Diwani, un género bastante incómodo, en el que el contenido nativo y la forma extranjera todavía no estaban en paz entre sí en el cuerpo de la narrativa. Queremos enfatizar esta turbulencia a fin de recordar que ningún conocimiento colonial había sido otra cosa que una intrusión, incluso a la hora de su debut. Al igual que cualquier otro aspecto del colonialismo, como la batalla de Plassey, la llegada de un hombre de la Compañia de las Indias Orientales a Hugli o el establecimiento de una hilandería en un pueblo de Birbhum, siempre tuvo que abrirse camino a través de la fricción. La historiografía, también, tuvo que hacerlo.

---

11 *Fifth Report,* vol. 2, p. 169.

12 Ibídem, vol. 2, pp. 146-155.

La educación como un instrumento del colonialismo

De lo que se ha dicho hasta ahora se sigue que el primer intento oficial de historizar el pasado indio constituyó un simple ejercicio técnico. Su propósito no era tanto promover la escritura de la historia como permitir que la Compañía de las Indias Orientales pusiera fin a su dependencia del método indígena a la hora de almacenar y recuperar información sobre las propiedades y la gestión de la tierra. En efecto, esta historiografía fue, como cualquier otro conocimiento técnico, de carácter instrumental, un conocimiento centrado exclusivamente y con precisión en el fin para el que fue ideado, a saber, la recaudación de rentas. Casi no había nada en esta estrecha especialización de la que pudiera esperarse que generara un movimiento que alentara a los indios a escribir su propia historia. Por el contrario, desde el punto de vista de la India, fue un conocimiento enemigo que inspiró algunos de los procedimientos gubernamentales más odiosos, como el escrutinio de las cuentas zamindari y las mediciones y estudios catastrales. El primero fue resentido amargamente por los propietarios, mientras que la resistencia de los campesinos al segundo se desarrolló como *jacqueries* en algunos distritos.[13]

¿Dónde, entonces, debemos situar el impulso de la agenda invocada al comienzo del capítulo? La respuesta que viene fácilmente a la mente es, por supuesto, la educación. En el último cuarto del siglo XIX, la educación ya se había establecido como el aspecto más distintivo de la occidentalización en nuestra cultura. Bankimchandra dio cuenta de esto cuando, en 1886, observó: «El término *sikshita* se ha convertido ahora en la designación habitual para aquellos que han sido educados en el modo occidental», y pasó a definir *sikshita* negativamente como indios que se habían alejado del aprendizaje tradicional por la naturaleza misma de tal educación. «No deben ser culpados por ello», comentó, «esta es la consecuencia natural de su educación [...] Hoy en día, los miembros de la comunidad sikshita se ajustan a los modos de pensamiento occidental desde su infancia, y no están familiarizados con los sistemas del antiguo pensamiento indio».[14]

Sin embargo, y de manera irónica, es identificando *siksha* como antónimo de *vidya*, y la educación como un desplazamiento de la tradición; Bankimchandra se identificó a sí mismo como miembro de la

---

13 Para un relato de tal *jacquerie* provocada por la insistencia de un propietario inglés en resucitar propiedades campesinas dentro de su propiedad, en el distrito de Bengala de Sandwip en 1870, véase Suprakash Ray, *Bharater Krishak Bidroba Ganatantrik Samgram,* Calcuta, Biblioteca Bidyodoy, 1966, pp. 413-415.

14 *Bankim Rachanabali*, vol. 2, p. 680.

comunidad de los *sikshita.* Desde principios de siglo, desde su segunda década para ser precisos, este llegó a creer en la educación simplemente como otra forma de pensar. Así era como el propio régimen colonial quería que se pensara en la educación. Todas sus agencias, privadas, públicas y misioneras, proyectaron la educación exclusivamente a imagen de una operación espiritual en la mente nativa. «Animar el esfuerzo intelectual y facilitar la adquisición de conocimiento» fue lo que un funcionario del Comité de Instrucción Pública describió como el objetivo de las instituciones bajo su control.[15]

¿Pero, cuánto de verdad había en esa descripción? ¿La educación no tenía que ver más que con el esfuerzo intelectual y el avance del conocimiento por sus contenidos? ¿Fue simplemente el código de una cultura alternativa inocua? Si bien el colonialismo y el empuje multifacético de la política liberal hicieron que así fuera, la educación era más que eso. Se refería no solo a la ilustración sino también a la autoridad, cuyo ocultamiento a educadores y educados por igual ha sido la función de la ideología en todas sus formas, incluida la historiografía. En otras palabras, fue un efecto ideológico lo que hizo que tanto los propagadores como los beneficiarios de la educación la vieran como una transacción puramente cultural e ignoraran ese aspecto que lo relacionaba directamente con el poder.

Llevando la metáfora transaccional un paso más allá, se podría decir que si la propagación y el beneficio, el dar y el recibir, se consideraran una semiosis, la educación no figuraría en absoluto como un código cultural denotativo. Antes bien, se vería, cuando se la mira de cerca, que ha funcionado en dos niveles de expresión diferentes, aunque relacionados, cada uno con un contenido diferente asignado. En un nivel, ese contenido era cultura y, en otro, poder. La educación, bajo las condiciones históricas del dominio británico, elaboró así una estructura connotativa del tipo en el que, tal y como Louis Hjelmslev argumentó, la expresión y el contenido se superponían asimétricamente entre sí para constituir un texto en capas. O, se podría decir (siguiendo la adaptación de Umberto Eco de la misma estructura) que la educación era un texto cuyo contenido era un discurso de múltiples niveles formado por el acoplamiento de un código de cultura y un código de poder.[16]

15 Anil Chandra Das Gupta (ed.), *The Days of the John Company: Selections from Calcutta Gazatte 1824-1832,* Calcuta, West Bengal Government, 1959, p. 229. En lo sucesivo, *Calcutta Gazette.*

16 Para los conceptos utilizados en este párrafo, véase Louis Hjelmslev, *Language. An Introduction,*

Hablamos de esta complejidad para demostrar cómo la educación se relaciona con el dominio colonial, no solo como un medio de persecución sino también como un brazo de su aparato coercitivo. Se trata de un hecho histórico que la ideología del liberalismo, en su afán por mostrar la educación meramente en un papel hegemónico, preferiría olvidar. Pero hay una gran cantidad de evidencias que demuestran que el objetivo de la educación, tal y como fue concebido por los fundadores del raj, estaba lejos de ser emancipador. Fue diseñado para aprovechar la mente nativa del nuevo aparato estatal como un portador económico pero indispensable de su carga administrativa. Philip Francis, el primero de los oficiales de la Compañía en comprender la importancia de la educación para la formación de un Estado colonial y mucho más astuto a este respecto que el propio Warren Hastings, había recomendado, desde 1775, la escolarización de jóvenes nativos en inglés como condición para su reclutamiento en la burocracia. «Si [...] el idioma inglés pudiera introducirse en la transacción de los negocios [...] sería atendido con conveniencia y ventaja para el gobierno y sin angustia ni desventaja para los nativos», escribió en una carta a Lord North. «Para calificar en el empleo, estarían obligados a estudiar inglés en lugar de persa. Si se establecieran escuelas en los distritos [...] en unos pocos años producirían un conjunto de hombres jóvenes cualificados para los negocios, cuyo ejemplo y éxito se extenderían, e injertarían gradualmente la institución en los modales de la gente».[17]

Unos cincuenta años más tarde, cuando el raj se había recuperado, el Comité de Instrucción Pública debía retomar precisamente la cuestión de la construcción del Estado y observar que las instituciones bajo su superintendencia, aunque no estaban conectadas con el Fort William College, tenían «un objeto común con él: la capacitación de una clase de funcionarios públicos con cuyo ejemplo e influencia la mejora moral e intelectual de la gente [podría] ser anticipada con confianza».[18] La idea de Francis del siglo XVIII se incorporó a la visión de un Estado burgués posrevolucionario dirigido por la burocracia como una «clase universal» en la que la eficiencia se maridaría con la virtud y el poder con la cultura.

Madison, University of Wisconsin Press. 1970, pp. 97-114 y Umberto Eco, *A Theory of Semiotics,* Londres, Macmillan, 1977, pp. 48-58 [ed. cast.: *Tratado de semiótica general*, Buenos Aires, Lumen, 2000].

17 Citado en Guha, *A Rule of Property…*, pp. 164-165.

18 *Calcutta Gazette,* pp. 226-227.

Sin embargo, bajo las condiciones del gobierno colonial, es decir, el gobierno de una burguesía posrevolucionaria en un Estado sin ciudadanía, tal visión estaba destinada a terminar en una caricatura de sí misma. Y así fue. Lo que la mayoría de los primeros beneficiarios de esa educación absorbieron como un código de cultura fue un anglicismo superficial que equivalía a una mímica del vigoroso liberalismo de la Inglaterra metropolitana. Decir esto no supone empañar el brillo de los quince, de los valientes *derozianes* [jóvenes bengalís][19] que siempre han promovido el culto del Renacimiento de Bengala con sus cuotas de razón y reforma, ni disminuir el encanto juvenil de su desafío intrascendente a la convención, que nunca deja de recordarnos a nosotros mismos, una comunidad de intelectuales igualmente intrascendentes, que una vez fuimos jóvenes.

Pero con la excepción de esa minoría ilustre, cuyas extravagancias a menudo se asimilan de manera ahistórica con luchas y logros mucho más trascendentales, mucho más difíciles y, de hecho, cualitativamente diferentes de aquellas de Rammohun Roy e Ishwarchandra Vidyasagar, predecesor y sucesor respectivamente —a quienes hacemos nuestro homenaje como corresponde—, lo que nos queda es una creciente mediocridad, que se despliega para hacer alarde de su imitación acrítica de Occidente como un logro cultural. El carácter superficial y puramente imitativo de esa cultura fue reconocido como tal y denunciado no solo por los trogloditas del conservadurismo hindú, sino también por algunos de los que se habían educado y habían llegado a conocer ese fenómeno de primera mano.

El modo en el que trataron de distanciarse de esa farsa anglo-india se podría percibir, por ejemplo, a través de lo que evidentemente fue el propio comentario de Michael Madhusudan Dutt, tal y como lo puso en boca de un personaje en su obra, *Ekei Ki Bawley Sabhyota*. En esta, una mujer de clase media explota en un fuerte disgusto cuando su joven y educado esposo regresa a casa al final de una noche de libertinaje y monta bulla bajo la influencia del alcohol. «Parece», dice ella, «que el único conocimiento cultivado realmente bien por los muchos de los educados en Calcuta hoy en día es ese [el de la bebida y andar con mujeres] Y estas criaturas desvergonzadas continúan alardeando

---

19 Esta figura ha sido elaborada a partir de la lista autorizada de Sushobhan Sarkar en su *Bengal Reanaissance and Other Essays,* Nueva Delhi, People's Publishing House, 1970, p. 119.

de que se han cultivado como los *sahibs*. Ahogarse en vino, carne y *dally*, ¿es así como uno se cultiva? ¿Es esto lo que ustedes llaman cultura?» (Acto II, Sc. 2)[20]

En un momento de la obra, su héroe, el libertino educado, se encuentra con sus amigos en un club llamado «La Asociación del Océano del Conocimiento» (Jnanatarangini Sabha), que de hecho se utiliza para el cultivo del conocimiento carnal y el consumo de licor. Inaugura las alegrías de la noche con un pequeño discurso: «Caballeros, este país es en la actualidad como una gran prisión para nosotros; solo en esta casa está nuestro salón de la libertad, nuestro palacio de la libertad; pueden sentirse libres de hacer lo que quieran». Concluye en inglés con las palabras: «Caballeros, en nombre de la libertad, disfrutemos», pide que se sirvan bebidas y pide a las dos prostitutas contratadas para la ocasión que comiencen el baile. «Vengan, abran el baile, mis bellezas», ordena, otra vez en inglés. (Acto II, Sc. 1)[21]

La prisión mencionada en este discurso, se mantuvo, por supuesto, para el conservadurismo hindú, pero no para el sometimiento colonial, el término «libertad» estaba destinado a militar solo contra los valores y las relaciones internas de la sociedad hindú y no contra aquellos que se heredaban de la estructura de poder del raj. Lo que muestra cómo las palabras e ideas que habían sido dinamita política en Europa tuvieron una carga crítica apagada y desactivada por la educación colonial en nuestro subcontinente. En efecto, lo que la mayor parte de los beneficiarios de esa educación del siglo XIX recibían de ella como un código de poder, era el servicio incondicional al poder gobernante.

La importancia del inglés

El progreso de dicha educación como expresión del aumento de la aceptación del colonialismo por parte de la clase media fue bastante claro para Sivnath Shastri, tal y como recordó en los primeros años de nuestro siglo. «El predominio del inglés se estableció cada vez más firmemente año tras año», escribió, «en la medida que las instituciones legales, jurídicas y de otra índole del gobierno se fueron construyendo gradualmente, y los hombres de negocios llegaron de Inglaterra en gran número, estableciendo firmas comerciales en Calcuta, los habitantes nativos, y especialmente

20 *Madhusudan Grantbabali,* Calcuta, Sahitya Samsad, 1971, p. 254.
21 Ibídem, pp. 250-251.

las familias de clase media de Calcuta, se vieron cada vez más en la necesidad de educar a sus hijos a la manera inglesa».[22] La conexión entre la necesidad de educación y la consolidación de la ley señalada aquí por Shastri, tuvo consecuencias ideológicas que pronto serían explicitadas por la respuesta de las *bhadralok* al Motín. La dificultad de reconciliar esa respuesta con la imagen de nuestros educados antecesores del siglo XIX como pioneros de un movimiento por la libertad, es un enigma al que la problemática de la historia india bajo el dominio británico continuará volviendo una y otra vez durante mucho tiempo.

Al enfrentarnos a ese acertijo, nosotros que somos sucesores espirituales de los antiguos alumnos de las primeras escuelas coloniales, somos comprensiblemente más circunspectos que los insurgentes de Hamirpur en Uttar Pradesh durante el estallido del Motín. El 14 de junio de 1857, —citamos un relato de un testigo ocular publicado poco después—, «los *sowars* a los que asistió un buen número de *badmashes* del lugar, comenzaron a desfilar por las calles armados con espadas y latties o cachiporras de bambú, y pasaron por las armas a todo cristiano y bengalí sospechoso de estar familiarizado con el inglés».[23] Lo que debe haber sido, por lo general, una multitud analfabeta de amotinados y pobres de los pequeños pueblos, parece haber actuado así de acuerdo con la visión que llegaron a tener de la educación sino un ejercicio político con otro nombre. Resulta saludable reconocer que esa visión, no conformada tanto por el aprendizaje, como por la comprensión nacida de la opresión y la explotación, esté corroborada también por la evidencia histórica.

Si se quiere verificar algunas de esas pruebas, se puede recurrir a una serie de ensayos escritos por estudiantes del Colegio Hindú en respuesta a la pregunta: «¿Se ha beneficiado más Europa o Asia por el descubrimiento del paso alrededor del Cabo de Buena Esperanza a la India?». Estos ensayos fueron exhibidos con orgullo por las autoridades escolares en una ceremonia de entrega de premios de enero de 1828. Aquí un extracto de uno de ellos:

> De todas las naciones de Europa [...] los ingleses han obtenido la mayor ventaja con este paso [...] Por otro lado, debe reconocerse que también han contribuido, en cierta medida, al bien de Asia, particularmente en

22 Sivnath Shastri, *Ramtanu Lahiri Tatkalin Bangasamaj,* Calcuta, New Age Publishers, año bengalí 1362, p. 72.

23 W. H. Carey, *The Mahommedan Rebellion,* Roorke, The Directory Press, 1857, p. 189.

> los países bajo el dominio británico; porque en el tiempo de los tiranos mahometanos, solo prevaleció el lujo y la opresión entre los nobles. No tenían, hablando propiamente, leyes fijas para la administración de justicia. De hecho, los nativos sufrieron las pruebas más mortificantes de su crueldad, hasta que la Providencia, para evitar el mal, los sometió a la influencia ilustre de los ingleses, quienes no solo liberaron a este país de sus manos, sino que también adoptaron todas las medidas posibles para su mejora, introduciendo artes, ciencias, escuelas, academias y colegios para la difusión del conocimiento.

Otro estudiante concluyó, también, de manera muy parecida, diciendo que, como resultado de ese descubrimiento, «estamos a salvo en todos los aspectos, mejorando día a día en la literatura y las ciencias, y continuaremos haciéndolo siempre y cuando la dominación británica continúe gobernando sobre nosotros».[24]

Claramente, la política de colaboración atrapó a los jóvenes nativos. El entusiasmo juvenil por la ciencia y la literatura occidentales, así como las instituciones creadas para promoverlos, se basó sin duda en una apreciación de «la influencia ilustre de los ingleses». Después de todo, solo hacía falta un corto paso para que el estudiante se convirtiera en un leal súbdito cuando dejase la escuela para trabajar en el escalón más bajo de la administración colonial, en una empresa mercantil británica, iniciase una carrera en una de las profesiones liberales o simplemente se dedicase a una vida de ocio como terrateniente absentista.

Este aspecto político de la lealtad de la educación fue groseramente expuesto por la violencia del levantamiento de Hamirpur. En cambio, las autoridades coloniales continuaron insistiendo en su función intelectual e higienista, tal y como hicieron cuando intentaron explicar que los encomios de los colegiales dirigidos al raj eran considerados lo suficientemente buenos como para publicarlos en el diario oficial. Estos fueron publicados, dijeron, «no sobre la base de ninguna de las opiniones que contienen, sino únicamente por su carácter literario, y para mostrar el progreso que [habían] hecho los estudiantes indios en historia y composición europea».[25] Hay poco en esta apología que demuestre que la educación se haya puesto en cuarentena frente a las «opiniones». Estas últimas, entendidas en términos generales como políticas, fueron

---

24 *Calcutta Gazette*, pp. 273-281.

25 Ibídem, pp. 280-281.

explícitas en la autoconfianza con la que los educadores propusieron el descubrimiento de la ruta a la India como un tema de la «historia europea» y no de la historia del sur de Asia.

Lo que constituyó la política de tal tematización fue su intento de persuadir a los indios a que se enorgullecieran de un evento que los sometió a una serie de poderes occidentales, y que culminaron en el establecimiento de la supremacía británica mediante un acto de conquista. Enseñar a los indios para apreciar ese descubrimiento como un triunfo y un logro, cuando el triunfo significaba su propia derrota y la pérdida de la independencia, fue claramente una lección de poder, que implicaba educar a los colonizados para que interpretasen el pasado no en términos de sus propios intereses, sino de los colonizadores. La educación en historia se diseñó así como la educación de un sirviente, una educación que se ajusta sin demora a la mirada del amo con respecto del pasado. Sirvió al proyecto de dominio imperial, al anexar el pasado, con el fin de anticiparse a su uso por parte de los súbditos, como un lugar en el que afirmar su propia identidad. Cualquier progreso hecho por los indios en el estudio de este género de la historia solo podría ser una expresión del éxito con el que se les había enseñado a asentir en los procesos de tal apropiación colonial. No había nada en esta educación, diseñada meticulosamente para adaptarse a los intereses imperiales británicos y el punto de vista británico, que permita cualquier enfoque claramente indio hacia el pasado del sur de Asia. Sería vano, por lo tanto, intentar o buscar el impulso de una historiografía india de la India en el marco de esta educación.

*

La educación que hemos discutido hasta ahora fue la educación anglófona. La lengua inglesa funcionaba dentro de ese sistema educativo como proveedor del conocimiento que tomaba como su contenido. Como tal, esa lengua estaba basada en ambos códigos, esto es, el código de poder y el código de cultura, que dieron a la educación su significado para los roles de colonizadores y colonizados, de educadores y educados, respectivamente. Considerar esa complicidad simplemente como instrumental sería subestimarla. En un sentido real, se trataba también de una complicidad constitutiva. La habitual descripción del inglés como medio de instrucción sería de poca ayuda a menos que se entendiera que el medio, en este caso, había sido parte integral del mensaje.

La importancia del inglés como emblema de poder dentro del sistema educativo no fue solamente el resultado del patrocinio oficial. Incluso antes de que las agencias gubernamentales de educación se establecieran, la escolarización de los niños bengalíes ya había comenzado en varias instituciones euroasiáticas. Gracias a esa iniciativa, el inglés ganó cada vez más reconocimiento como fuente de prestigio para cualquier persona con un mínimo dominio del idioma. Dos miembros de esta primera generación de escolares han sido inmortalizados por Sivnath Shastri. Ambos fueron a la escuela de Arratoon Petrus. Conocidos como Nitai Sen, el de un solo ojo, y Advaita Sen, el lisiado de Kolutola, «podían hablar y escribir en una especie de inglés roto sin ningún sentido gramatical». Consecuentemente, escribió Shastri, «la reputación y el prestigio que tenían en la sociedad de Calcuta contemporánea no conocía límites. Solían hacer alarde de su elevado estatus en *jatras* y otras grandes reuniones festivas apareciendo en *kaba chapkan* (túnicas sueltas y fluidas usadas por los aristócratas) y zapatos brocados. La gente solía mirarlos con reverencia».[26] A juzgar por esto, el inglés, como indicador de estatus, estaba obviamente a la par con insignias de importancia social tales como la vestimenta cortesana. Esta última fue, para sus usuarios, una marca de alto prestigio social en la India precolonial. De la misma manera, el lenguaje de los gobernantes coloniales ayudó significativamente a mejorar la posición social de cualquier nativo que lo usara, incluso si lo hacía sin competencia.

El inglés logró, así, insinuarse en el código de poder de la educación ya en esta fecha temprana. Pero solo lo hizo en un sentido icónico. Así como los trajes de *kaba chapkan* hicieron que los dos jóvenes de Kolutola parecieran nobles, también un poco de inglés los hizo sonar como los *sahibs*. Lo que demuestra que con estos aprendices la lengua, como sistema de significación, trabajó sobre el principio de similitud más que sobre el de contigüidad,[27] así, no había realizado su potencial como forma lingüística. De hecho, uno podría decir con V. N. Volosinov, que aún estaba atrapado en el «proceso de reconocimiento» y que no había llegado al «proceso de comprensión».[28]

---

26 Shastri, *Ramtana Lahiri*, p. 74.

27 Para una discusión sobre similitud y contigüidad como aspectos de la relación entre los signos y sus objetos, véase Roman Jakobson «Visual and Auditory Signs» en su *Selected Writings II: Word and Language,* La Haya, Mouton, 1971, pp. 334-337.

28 Esta distinción y los argumentos que la sustentan se basan en V. N. Vololinov, *Marxism and the Philosopby of Language,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986. También se toman las citas directas de este trabajo, a menos que se indique lo contrario.

Según él, estos procesos corresponden respectivamente a los dos estados de una lengua como señal y signo. El lenguaje como señal todavía no es adecuado para sí mismo como una forma lingüística. «Si una forma lingüística permanece solo como una señal, reconocida como tal por el entendedor, entonces, no existe para él como una forma lingüística». La señalización implica el uso de palabras como «simplemente un medio técnico para indicar este o ese objeto (algún objeto fijo y definido) o esta o aquella acción (también definida y fija)». A menudo domina la enseñanza y el aprendizaje de una lengua extranjera. «En el proceso de dominar una lengua extranjera», escribe Volosinov, «la señalización y el reconocimiento todavía se hacen sentir, por así decirlo, y aún quedan por superar, la lengua aún no se ha convertido completamente en lenguaje». Ilustra esto con una referencia a un método de instrucción obviamente primitivo en el idioma ruso: «Una palabra extraída del contexto, escrita en un cuaderno de ejercicios, y luego memorizada junto con su traducción al ruso se somete a una señalización, por así decirlo».[29]

La similitud entre este modo de instrucción y la enseñanza del inglés a principios del siglo XIX en las escuelas de Calcuta debería ser evidente por lo que Rajnarayan Basu y Sivnath Shastri tenían que decir sobre el tema. Para citar a este último:

> En aquellos días, a nadie le importaba dar lecciones de gramática ni enseñar a los alumnos cómo construir oraciones. La atención se limitaba principalmente a la enseñanza de las palabras en inglés y sus significados. Cuanto mayor fuera el número de palabras en inglés y sus significados memorizados por una persona, mayor sería su prestigio y reputación como un hombre ampliamente educado en inglés [...] En consecuencia, algunos jóvenes intentarán memorizar un diccionario de inglés completo. Había muchas escuelas donde al final del día los alumnos debían recitar las palabras en inglés [rítmicamente] de la misma manera que recitaban las tablas de multiplicar. Así:
>
> Filósofo: Bijnalok,
> Labrador: Chasha,
> Calabaza: Laukumro,
> Pepino: Shosha[30]

29 Ibídem, p. 69 y n. 3.
30 Shastri, *Ramtanu Lahiri,* p. 74.

Pero una «educación inglesa» de este tipo, que «tenía poco más que el mero lenguaje como objeto»[31] (así era como se describía oficialmente el fenómeno del sistema de signos), no podía hacer frente a las necesidades de poder y cultura en la maduración del Estado colonial. Si bien esa educación proporcionaba a los jóvenes indios un «dominio suficiente del [inglés] para llevar a cabo los detalles del deber oficial» y una «cualificación como copista[s] y contable[s]», no los preparaba para las tareas más complejas que la consolidación y la expansión del imperio vinieron a imponer progresivamente, incluso en el nivel más bajo de la burocracia, donde solo los nativos podían encontrar empleo. Tampoco un simple conocimiento de diccionario de palabras en inglés los ayudaba a asimilar los valores e ideas del liberalismo británico, al menos lo suficientemente bien como para justificar cualquier afirmación de los gobernantes de que el raj se basaba en el consentimiento más que en la fuerza. En otras palabras, los imperativos del poder y la cultura exigían que el inglés, como forma lingüística, desarrollara los signos y la funcionalidad como un sistema de signos verdaderamente dinámico en su papel de medio de instrucción; «el ideal de dominar un idioma es la absorción de los signos por la pura semioticidad y el reconocimiento por la comprensión pura».[32]

Bajo las condiciones del gobierno colonial todavía en su fase formativa, cualquier progreso desde el sistema de signos a la semioticidad en el uso del inglés en la educación india estaba destinado a tener las consecuencias políticas más trascendentales. Forjaría a ese lenguaje como un instrumento hegemónico para persuadir a la población de súbditos sobre la conveniencia de su propio sometimiento. La educación se desarrollaría, por lo tanto, como una campaña ideológica asignando al inglés, en su variedad de formas discursivas, la tarea de comprometer a los colonizados con la noción del colonialismo como un desarrollo históricamente necesario y beneficioso.

La importancia del Hindu College en esta campaña es demasiado conocida como para requerir una elaboración. Por primera vez, a nivel institucional, se hizo un intento sistemático de poner «el ideal de dominio de un idioma» mediante la enseñanza basada en textos literarios en lugar de libros de palabras, en lecciones de gramática en lugar del deletreo, en escribir en lugar de memorizar. El objetivo de la educación

31 *Calcutta Gazatte,* p. 273.

32 Vololinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, p. 69.

en esa universidad era, según la *Calcuta Gazette* «enseñar a [los] jóvenes de Bengala a leer y saborear la literatura inglesa; para almacenar sus mentes en los hechos de la historia y de la ciencia, y para permitirles expresar conclusiones justas en un estilo claro y pulido, basado en una visión integral de la constitución de la sociedad y los fenómenos de la naturaleza».[33]

Pero el logro real de este programa superó con creces los simples esfuerzos curriculares dirigidos a «la extensión del conocimiento humano y la difusión de la ciencia y el aprendizaje europeos entre los súbditos nativos». Además de entrenar las mentes de los jóvenes nativos, también los benefició espiritualmente; según las autoridades, al «ampliar la esfera de su comprensión y liberarlos del hechizo de prejuicio, que [los había] vinculado durante tanto tiempo a sus nociones y costumbres primigenias».[34] En definitiva, la educación, mediada por el inglés, deposita los valores occidentales en el alma de los educados.

Su efecto acumulativo fue descrito por Bankimchandra como nada más que un abismo, que en la penúltima década del siglo ya hacía imposible que la nueva generación de educados y la generación más antigua de académicos tradicionales se comunicaran entre sí.

> Esta comunidad de educados no puede entender los discursos de la academia tradicional, incluso si estos se traducen al bangla. Así como los *pandits* que pertenecen a las escuelas tradicionales (*tols*) les resulta difícil entender las declaraciones hechas por los europeos, incluso cuando leen la traducción, aquellos que han sido educados en el modo occidental, no encuentran fácil comprender lo que han dicho los eruditos orientales tradicionales, incluso cuando su traducción está disponible [...] El modo de pensar occidental es tan diferente del modo tradicional de pensar indio que la traducción de ideas no puede lograrse simplemente mediante la traducción de un idioma a otro.[35]

Gracias a la educación colonial, el inglés se había convertido en constitutivo del pensamiento propio de los educados. Se desconectó de su propia tradición. Del mismo modo, también hizo que su propio pasado les fuera inaccesible como historia. En la medida en que el modo

33 *Calcutta Gazatte*, p. 273.
34 Ibídem, p. 276.
35 *Bankim Rachanali*, vol 2, p. 680.

contemporáneo de historizar el pasado era un aspecto del pensamiento europeo posterior a la Ilustración, puesto a disposición de los indios únicamente por la «educación anglo-india» y el inglés, no sabían cómo pensarlo de otra manera que no fuera la de sus gobernantes. Esto fue particularmente cierto para el pasado más reciente: el pasado colonial, ya que fue en este aspecto donde los textos construidos por la cultura gobernante fueron los más activos en persuadir a los colonizados a favor de una interpretación que apoyara el gobierno colonial. Lejos de promover un desarrollo hacia una historiografía distintivamente india de la India colonial, la educación anglófona terminó por ser un vehículo de ideologías que la obstaculizaban.

III. El colonialismo y los lenguajes de los colonizados

Lenguas nativas sujetadas al raj

Si la necesidad de una historiografía indígena no provino de la unión de la educación y el lenguaje de los gobernantes, ¿podría entonces decirse que se produjo desde otro tipo de vinculación, a saber, la educación y las lenguas nativas? La importancia de esta conexión para la creación del Estado colonial y su cultura fue, al menos, tan crítica y generalizada como la relación entre la dominación inglesa en el subcontinente y el inglés. Gran parte de la originalidad del raj, y que lo distinguió del resultado histórico de algunas otras aventuras europeas de la era mercantilista, se remonta precisamente a esta conexión. Con propósitos de comparación, se podría recurrir a la conocida instancia de expansión europea narrada por Bernal Díaz en su clásico relato, *La conquista de la Nueva España.*[36] Ahí, el autor escribe sobre la relación entre conquista y lengua con toda lucidez y brutalidad. Los españoles, se nos dice, enseñaron español a algunos de los nativos tomados como prisioneros y se los usó como intérpretes en su intento de comunicarse con los pueblos indígenas. El objeto de dicha comunicación era adquirir oro. El patrón fue significativamente diferente en el caso de la conquista británica de Bengala. Aquí, las operaciones mercantiles de la Compañía requerían una «inversión» de las rentas de la tierra en la compra de bienes y una cierta cantidad de materia prima de distintos tipos. Por lo tanto, la conquista no consistió simplemente en agarrar y pasar a la siguiente incursión. Se codiciaba la regularidad y la tenencia de la tierra que mostró,

36 Bernal Diaz, *The Conquest of New Spain,* Hannondsworth, Penguin Books, 1963 [ed. cast.: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* Barcelona, Galaxia Guttemberg, 2011].

entre otras cosas, que en el propio carácter del mercantilismo desde el siglo XVI se produjo un cambio radical. Expresión de ese cambio es el hecho de que en lugar de tener contacto con los conquistados mediado por intérpretes nativos, tal y como habían hecho los españoles en México, los británicos decidieron tratar directamente con la población de súbditos aprendiendo sus idiomas. En efecto, en la India, a diferencia de la Nueva España, el conocimiento de las lenguas indígenas fue reconocido por los gobernantes como condición esencial para el mantenimiento de su dominación. El Fort William College, establecido en 1800, fue el primer paso histórico a fin de aprovechar los idiomas de la India para la construcción de un aparato estatal colonial.

De todas las consecuencias de largo alcance de este matrimonio forzado entre lengua y colonialismo, la más relevante para nuestro argumento aquí fue el desarrollo de la prosa bangla y la posibilidad que creó para la producción de una historiografía india moderna y autónoma. Tres de los *gurús* designados para asistir en la enseñanza del idioma en Fort William College fueron nuestros primeros historiadores. El *Raja Pratapaditya Charitram* de Ramram Basu (1801), el *Maharaj Krishnachandra Rayasya Charitram* de Rajiblochan Mukhopadhyay (1805) y el *Rajahali* de Mrityunjoy Bidyalankar (1808) fueron los primeros libros de historia publicados en una lengua vernácula en el imperio británico. Escritas en lo que pronto sería la forma estándar de la narrativa en prosa en bangla, las tres obras eran lugares textuales del conflicto entre el arcaísmo y el modernismo, tanto a nivel literario como historiográfico. Muchos de los síntomas de ese conflicto han sido diagnosticados en términos de la distribución de las palabras *tatsama* y *tadbhava*, la incidencia relativa del persa y el sánscrito en el vocabulario, y las peculiaridades de la colocación, la sintaxis y otras características gramaticales de estos escritos.[37] Los juicios varían sobre los méritos de los autores individuales y sus performances, pero hay un acuerdo general de que sus imperfecciones eran simplemente los signos de tensión en una lengua que estaba a punto de entrar en una fase crítica y formativa de su trayectoria.

---

37 Sisir Kumar Das, *Early Bengali Prose,* Calcuta, Bookland, 1966, caps. IV-V, y Susil Kumar De, *Bengali Literature in the Nineteenth Century,* Calcutta, KL Mukhopadhyay, 1962, 2ª ed., pp. 144-206, se encuentran entre las mejores evaluaciones de estas preguntas.

La inmadurez lingüística en estos primeros trabajos fue también acompañada por fallas a nivel historiográfico. Los académicos literarios han encontrado que los tres tienen fallas de autenticidad.[38] A lo que se podría agregar una serie de defectos obvios a fin de mostrar cómo estos escritos no se ajustaban a los estándares del discurso histórico moderno en su noción de tiempo y estructura narrativa. Sin embargo, cualquier evaluación de este tipo debe terminar en una abstracción vacía, a menos que tenga en cuenta las contradicciones a través de las cuales una historiografía racionalista tuvo que abrirse camino antes de establecerse en el medio intelectual de una sociedad colonial como la de la India del siglo XIX, a no ser que reconozca las cicatrices y magulladuras de ese difícil pasaje en la concepción defectuosa y la artesanía de estos primeros ejercicios.

La historia de las formaciones discursivas es paralela, en este sentido, a la de las formaciones sociales, que nunca son inmaculadas cuando hacen su debut. Los elementos de todas las formaciones sociales anteriores persisten en el ejemplar más reciente de la serie, no solo como vestigios sino también como elementos constituyentes. Inevitablemente, por lo tanto, una sociedad está llena de conflictos entre lo antiguo y lo nuevo desde el momento mismo de su creación. Es por eso que ningún modo de producción capitalista ha triunfado en su hábitat original en Europa (el caso del capitalismo estadounidense con su corta historia es una excepción en este sentido) sin enfrentarse, combatir, superar y, en cierto sentido, ceder a la resistencia del modo feudal. Y no ha habido una cultura burguesa en el Viejo Mundo que no tuviera el sabor de una amarga victoria por el desgaste de una competencia con la cultura feudal y la necesidad de comprometerse con ella en cierta medida. Lo que es verdad para el capitalismo es verdad también para todas las otras formas sociales. Cada uno de ellas ha sido inadecuada a su concepto y se ha puesto al día, se podría decir después de Marx, en la incompletud de su propio desarrollo.[39] El esfuerzo por enfrentar y compensar tal insuficiencia e incompletud constituye para cada una de ellas su proyecto histórico y la condición de todo su dinamismo.

38 Tanto Das como De han citado ejemplos de tal falta de autenticidad.

39 «Al igual que el resto de la Europa occidental continental, sufrimos no solo del desarrollo de la producción capitalista, sino también de lo incompleto de ese desarrollo». Karl Marx, *Capital,* Hannondsworth, Penguin Books, 1976, vol. 1, p. 91 [ed. cast.: *El capital,* Madrid, Siglo XXI, 2000].

Lo mismo podría decirse de las formaciones discursivas. Aquellas, también, nacen de la turbulencia y operan como tejidos de contradicción dentro de las culturas a las que pertenecen. Como tales, tienen la función de animar a esas culturas mediante una lucha duradera entre lo antiguo y lo nuevo, tanto en el nivel de expresión como en el de contenido. Incluso la novela europea vio sacudirse su hegemonía por las tensiones de esa lucha; su supremacía se vio modificada por la acomodación de elementos de formas prenovelísticas. Epítome de la mímesis y el realismo, todavía se alimentó generosamente, en sus etapas formativas, en el mito y el romance como material para sus tramas.[40] Hija de la época de la impresión, continuó utilizando estrategias narrativas derivadas de lo que Walter J. Ong describió como «el mundo del viejo narrador oral».[41]

Las novelas como historias

También la novela bangla, en sus primeras etapas, tomó libremente préstamos de las formas prenovelísticas tradicionales. El impacto de la contribución pionera de Bankimchandra a este género fue tan amplio y tan intenso que muchos de sus contemporáneos consideraron la publicación de su primera novela, en 1865, como una completa ruptura con nuestro pasado literario. «Nunca olvidaremos ese día», escribió Sivnath Shastri, también contemporáneo.

> Nunca antes había existido una novela de ese tipo escrita en lengua bangla. Habíamos sido, hasta entonces, ávidos lectores de *Bijay Basanta, Kamini Kumar* y algunas otras novelas antiguas inspiradas en el *Kadamvari* [romance sánscrito] y de algunos cuentos llamados *Hamsarupi Rajputra, Chakmokir Baksho* y otros de esa clase publicados por Garhasthya Pustak Prachar Sabha, complementados por algunos cuentos exóticos como *Arabya Upanyas*. De todos ellos, solo *Alaler Gharer Dulal* tuvo alguna pretensión de novedad. En cambio, lo que encontramos en *Durgeshnandini* no tuvo precedentes.[42]

---

40 Robert Scholes y Robert Kellogg, *The Nature of Narrative,* Nueva York, Oxford University Press, 1966, cap. 6.

41 Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word,* Londres, Methuen, 1982, pp. 148-149.

42 Shastri, *Ramtanu Lahir,* pp. 252-253. Shastri está obviamente equivocado cuando menciona 1864 como la fecha de publicación de *Durgeshnandini*, esta debería ser 1865.

El mismo Rabindranath Tagore corroboró este testimonio cuando se refirió a *Bijay Basanta, Golekkaoli*, y otras «historias destinadas a la distracción de los niños» (*chhele-bhulano katha*) como «esa oscuridad», que terminó con el advenimiento de *The Bangadarshan* y la serialización de las novelas de Bankimchandra en sus páginas.[43]

Sin embargo, incluso después de haber hecho este tributo, que se debe indudablemente a esa división de aguas por la cual estas novelas destacan en nuestra cultura literaria, todavía sigue siendo cierto que su ruptura con el pasado fue, de una manera significativa, bastante menos radical de lo que suponen las observaciones citadas anteriormente. Hay muchas evidencias en estos trabajos que muestran cómo el autor se basó libremente en las convenciones narratológicas y retóricas del discurso prenovela: en las convenciones del drama sánscrito clásico y la poesía épica para algunas de sus descripciones de la naturaleza; en las letras de Baishnab para la representación de la sexualidad y el erotismo; en la comedia folclórica y burlesca en lo que respecta a sus efectos de farsa; en la literatura oral como la balada, dirigida directamente al lector con voz de autor; en la mitología hindú para las profecías y otras formas de intervención providencial como elementos de acción narrativa, y así sucesivamente. Apuntar estos rastros de tradicionalismo y arcaísmo en las obras de nuestro primer novelista moderno no supone subestimar sus logros, sino realzarlos; ya que solo identificando tales reliquias y sus efectos constitutivos podemos apreciar el heroísmo de la lucha para establecer la novela como género en una cultura que no tenía ninguna preparación lingüística, narratológica o ideológica para ello.

Los primeros tres trabajos en bangla sobre historia precedieron a la primera novela en ese idioma en casi sesenta años. Cuando se escribieron, había aún menos condiciones en nuestra cultura para apoyar una historiografía racionalista, que las pocas que había para apoyar el surgimiento de la novela más avanzado el siglo. En consecuencia, los obstáculos lingüísticos, narratológicos e ideológicos para la historización fueron incluso mayores que los de la «novelización» (para usar el término de M. Bajtín). Las deficiencias de estos discursos históricos tempranos fueron todas, en diversos grados, sintomáticas de su encuentro con tales obstáculos y su resultado aún no resulta decisivo. Podría ser correcto, en un sentido formal, utilizar tales deficiencias como una

---

43 *Rabindra Rachanabali,* Calcuta, Pashchim Banga Sarkar, año bengalí 1368, edición del centenario, vol. 13, p. 891.

expresión de su incapacidad para igualar los estándares de la historiografía racionalista de la Europa occidental contemporánea o los de la historiografía india posterior. ¿Pero para qué serviría esto, excepto para reiterar lo obvio? En cualquier caso, ayudaría poco a entender estos textos como el lugar de una competencia entre diferentes modos, de hecho mutuamente antagónicos, de interpretar el pasado. A pesar de todas las fallas de estas obras como discurso histórico, son muestra del carácter continuo y no decisivo de esa competencia.

En ninguna parte estas deficiencias resultan más pronunciadas que en *Rajabali*, aunque solo sea porque su alcance fue más amplio que el de las otras dos obras. Mrityunjoy Bidyalankar considera el pasado como una larga historia acumulativa de vidas principescas. Comienza con un aviso sobre el establecimiento del primer rey indio Ikshvaku por el mismo Dios en algún momento durante el Satyayug, lo examina junto a los próximos dos yugs en dos párrafos cortos, y se concentra, en el resto del trabajo, en Kaliyug y sus gobernantes, comenzando con el reinado de Yudhisthhir y terminando con el régimen de la Compañía instalado, de nuevo, por Dios mismo, hace unos cincuenta años. El primer intento realizado en lengua bangla para abarcar todo el pasado del norte de la India en un solo discurso, es un vasto compendio de la información que el autor tenía de los príncipes hindúes y musulmanes, sus guerras, aventuras y alianzas, su pompa y grandeza, su generosidad y crueldad, sus buenas obras y sus malas acciones, y así sucesivamente. Los relatos dinásticos organizados en serie en los que se depositan estos detalles no siempre se basan en evidencias rigurosamente probadas, sino que indiscriminadamente toman mitos, leyendas y folklores locales no verificados. El resultado compromete el texto por medio de un tráfico demasiado fácil entre lo secular y lo sobrenatural, entre el hecho y la fantasía. No califica como una obra de historia enteramente auténtica.

Es significativo, sin embargo, que un relato vernáculo del pasado indio, publicado en 1808, se preste a ser cuestionado sobre la base de la evidencia y la autenticidad. Indica que no todo estaba de acuerdo con el sentido sagrado del pasado, que se había reproducido en el discurso puránico durante más o menos mil años hasta el siglo XVIII. Un pretendiente juvenil, contemporáneo del propio autor, estaba dispuesto a hacerse cargo del viejo legado de la memoria y a asumir la tarea. La historia había declarado la guerra a la tradición. No obstante, estaba claro que la lucha en la que se había comprometido no estaba de ninguna manera resuelta. En la primera década del siglo XIX y durante

algún tiempo más, todo discurso histórico tendría todavía que llevar las marcas de la resistencia de la tradición. No es de extrañar así que las genealogías míticas, las geografías sagradas, las fantasías de la intervención divina y otros materiales puránicos de ese tipo se adhirieran resueltamente al texto de *Rajabali*. Pero incluso allí, la narrativa logró sacudirse en gran parte al íncubo, a medida que avanzaba desde el pasado remoto hasta el pasado próximo, hasta el punto de sugerir que el equilibrio se inclinaba inexorablemente a favor de la historia y que esta vencería. De aquí en adelante, no habría vuelta atrás a Purāṇa.

Al decir esto tomamos nuestro ejemplo de las observaciones de Bajtín sobre el papel de la novela como disolvente del tiempo épico. Paralelamente, ese papel vino acompañado en nuestra cultura por la historiografía en su relación con el tiempo puránico. «La epopeya», escribió Bajtín, en referencia al género europeo de ese nombre, «ha sido desde el principio un poema sobre el pasado, la posición de autor es inmanente en la epopeya y es constitutiva de esta (es decir, de la posición de la persona que pronuncia la palabra épica), es el entorno de un hombre que habla de un pasado que para él es inaccesible, el reverente punto de vista de un descendiente».[44] Con la palabra «épica» reemplazada por «Purāṇa», esto podría pasar por una descripción precisa del discurso genérico por el cual la cultura india, desde la antigüedad, construyó y reprodujo cíclicamente el pasado como un tiempo sagrado y ancestral, distante del tiempo y los valores de sus autores.

Era un «pasado absoluto» y carecía de «cualquier relatividad, de toda progresividad gradual y puramente temporal que pueda conectarla con el presente», y especialmente con el presente al que pertenecían los autores y sus audiencias.[45] En Europa el surgimiento de la novela fue, según Bajtín, la señal de «una enorme revolución en la conciencia creadora del hombre», precisamente porque tenía el presente «como punto de partida y centro de la orientación artística e ideológica». Fue la intrusión del presente lo que desacralizó y finalmente destruyó el pasado absoluto de la epopeya al ponerlo en contacto directo con la realidad y la experiencia.[46]

---

44 M. M. Bajtín, *The Dialogic Imagination,* Austin (TX), University of Texas Press, 1986, p. 13.

45 Ibídem, pp. 15-16.

46 Ibídem, pp. 38-39.

En nuestra cultura la demolición del pasado absoluto de Purāṇa comenzó con la historización, en lugar de producirse a través de la novelización (aunque las dos se unirían pronto y darían su *golpe de gracia*). Los tres primeros trabajos históricos en bangla son testigo de ese comienzo. Aunque están relacionados con elementos puránicos, todos tienen el presente como punto de partida. Esto está documentado, hasta cierto punto, en una carta escrita por William Carey poco después de su nombramiento como jefe del Departamento de Bangla en Fort William College. «Cuando se hizo el nombramiento», dice Carey, «ví que se me había encargado un importante cargo y que no tenía libros, ni ayuda de ningún tipo para asistirme. Me puse, por lo tanto, a compilar una gramática, que ahora está impresa a medias. Le pedí a Ram Boshu que compusiera la historia de uno de sus reyes, el primer libro en prosa escrito en lengua bengalí, que también estamos imprimiendo».[47]

Así, el primer relato en prosa sobre el pasado escrito por un bengalí en su propio idioma se encargó como un trabajo inequívocamente secular y se diseñó para servir al propósito puramente secular de enseñar a los empleados de la Compañía cómo introducir ese idioma en el uso oficial. El inglés que lo encargó definió su carácter epistémico como historia y su función como un manual de enseñanza administrativa. El autor, por su parte, respondió a esa tarea como escritor, abordando el pasado desde su situación dentro de su propio mundo y su propia época. Con tal objeto, se propuso conscientemente producir una historia, en lugar de otro cuento puránico. Esto se desprende claramente de la estructura rectilínea de su narrativa y de la discriminación demostrada en su manejo de la evidencia, de tal modo que, a pesar de la indulgencia ocasional con el mito, la academia moderna reconoce que el carácter del trabajo corresponde a una historiografía racionalista.[48]

Estaría mal, sin embargo, sobrestimar el control que estos *gurús* tenían sobre la deriva mítica de sus narrativas. La lucha por la historización debía continuar todavía un tiempo. En el trabajo de Mrityunjoy Bidyalankar esta lucha se convierte en una competencia entre el tiempo

---

47 Carey a Ryland (15 de junio de 1801). Citado en *Memoir of William Carey,* Boston, Gould, Kendall y Lincoln, 1836, pp. 453-454.

48 Sobre este punto existe un acuerdo general entre académicos como Nikhilnath Ray y Jadunath Sarkar, Sushil Kumar De, y Sisir Kumar Du. Véase, por ejemplo, De, *Bengali Literature*, pp. 146-154 y Das, *Early Bengali Prose*, pp. 78-82.

histórico y el tiempo puránico.[49] Este último se invoca al comienzo del texto junto con elementos de la cosmología hindú y una geografía sagrada a fin de proporcionar lo que aparentemente el autor considera un trasfondo indispensable para la crónica mundana de los reyes de Bharatharsha que es, por supuesto, solo una de las nueve Barshas de Jambudvipa, y que es, en sí misma, una de las Siete Islas que, tomadas en conjunto con los Siete Mares, constituyen el mundo.[50] Se nos dice que en ese mundo el tiempo se calcula según la división hecha por el mismo Parameshwar, el Ser Supremo, en Kalpa, Manu, Yug y Batsar, con 432.000 Batsars que se suman a un Yug, 284 Yugs a un Manu, 14 Manus a un Kalpa y 30 Kalpas a la totalidad de todos los tiempos. Dentro de ese esquema temporal, nuestro propio tiempo pertenece al Yug llamado Kali, que es el Yug ciento doce del séptimo Manu llamado Baibasvat, que es un componente de la Kalpa del Jabalí Blanco (Svetabaraha Kalpa).

Material excitante, uno empieza a preguntarse qué tiene que ver la historia con todo esto. Sin embargo, una segunda mirada a esta alucinante aritmética muestra que la preocupación por una temporalidad tan divinamente ordenada no ha impedido al autor situarse a sí mismo y a su discurso en un momento determinado del tiempo mundano identificado como el año 1726 de la Era Saka o 1805 Anno Domini. Ese es su propio tiempo, un punto de referencia del presente a partir del cual habla.

Pero, ¿cómo es posible, se puede preguntar el lector, situarse uno mismo en un punto determinado del tiempo mundano dentro de un espacio eónico tan meticulosamente construido? La respuesta claramente es que esto no se puede hacer, a no ser que caiga en una contradicción irresoluble como la que implica la metáfora horológica de Bidyalankar cuando se refiere al movimiento de la rueda del tiempo (*kalachakra*) formada por los treinta Kalpas como un reloj (*ghatiyantrer nyay*).[51] Introducir el reloj en el tiempo mítico de Kalpas es disolver su ciclicidad en un tiempo lineal y natural, así como introducir el presente del autor en un discurso es liberarlo de la esclavitud del tiempo puránico y trasladarlo al tiempo histórico. Es la introyección de ese «ahora»

49 Nuestras referencias a este trabajo, *Rajabali*, son todas de su tercera edición publicada en Serampore en 1822.

50 Ibídem, pp. 1-2.

51 Ibídem, pp. 1.

del escritor y la escritura que historizan el texto de *Rajabali* y lo libran de ser inundado por la plétora de materia mítica depositada allí por un sentido del pasado todavía parcialmente vinculado a la tradición.

Los comienzos de una historiografía racionalista nativa

El movimiento inaugurado así por las tres primeras obras históricas en prosa bangla dirigidas a desmitificar el pasado indio continuó cobrando impulso a lo largo de las décadas. Una consecuencia inesperada que superó, en importancia, al estímulo que se originó a partir de la necesidad de Carey de disponer de manuales escritos para la capacitación de civiles, se vio favorecida por diversos factores, como la adopción del bangla como medio oficial de instrucción pública, la creciente demanda y producción de libros de texto de historia en ese idioma, los efectos multiplicadores de una educación liberal en el aumento del apetito por la literatura histórica y el valor del orientalismo a la hora de aumentar el valor del pasado indígena y, en general, de la nueva fe en la creatividad de *matribhasha* (lengua materna). Gracias a esto y a mucho más —no tenemos tiempo para considerar todo aquí—, consiguió madurar una historiografía nativa racionalista, hasta el punto en que, a mediados de siglo, esta se sintió lo suficientemente fuerte como para hacer incursiones decisivas en el pasado puránico.

Tomemos *Nabanari* de Nilmani Basak, publicado en 1852, como ejemplo de ese desarrollo. Este trabajo es, en cierto sentido, más representativo de la habilidad del autor como historiador moderno y del estado de la historiografía contemporánea que los tres volúmenes de *Bharatbarsher Itihas*, por los cuales es más conocido. *Nabanari*, literalmente nueve mujeres, es, como indica el subtítulo del libro, una colección de «estudios biográficos de nueve mujeres antiguas y modernas».[52] Esta caracterización no debe desvirtuar su posición como discurso genuinamente histórico. Se trata, en ese sentido, de un tipo de ejercicio completamente diferente de los estudios de Ishwarchandra Vidyasagar sobre vidas ilustres, *Charilahali* (Calcuta, 1856), una diferencia que es fácil pasar por alto en vista de la asociación de este último con el trabajo de Basak, tal y como el propio autor reconoce en una nota preliminar.

52 Las referencias a este trabajo, en este ensayo, están todas en su sexta edición, publicada póstumamente en Calcuta en 1884 como *Nabanari Arthat Prachin Adhunil Noy Narir Jibancharit [Mrita] Nilmani Basak Kartrik Samgrihita.*

Con Vidyasagar, el *charit*, como género, opera a nivel de la moralidad, moralidad social para ser precisos. Ese género no requiere ningún desarrollo en el tiempo. Solo está interesado en un conjunto particular de principios morales, ilustrados, de manera positiva o no, por la acción o experiencia del protagonista. Es así un género sincrónico en su concepción. Por el contrario, *jibancharit*, tal y como lo encontramos en la obra de Nilmani Basak (y de hecho en la propia serie de Vidyasagar de ese nombre publicada en 1849), deriva su forma y movimiento del desarrollo de la vida de un individuo dentro de un contexto social y cultural concreto. Diacrónico en su concepto, es esencialmente un género que tiene su lugar dentro de la historiografía. De hecho, la correspondencia entre la forma histórica y la biográfica en la narrativa de la prosa bangla reproduce de forma tan estrecha una relación análoga dentro de la tradición literaria europea, que debe ser reconocida como un ejemplo más de una nueva orientación en nuestra cultura provocada por la unión de las lenguas nativas y de la historiografía racionalista de Occidente.

Lo que hace que *Nabanari* de Basak sea particularmente significativo para nosotros es que siete de las nueve mujeres cuyas vidas se discuten son figuras extraídas directamente de la mitología hindú.[53] No obstante, el autor se propone resueltamente tratarlas como si no fueran menos reales que los dos personajes históricos de su lista. El valor probatorio de las vidas puránicas es, para él, tan bueno como el de las históricas. Refutan, dice en su prefacio, la noción sin fundamento que muchos extranjeros tienen sobre el pasado indio en tanto completamente carente de mujeres educadas y talentosas. Al valorar las vidas míticas a la par que las vidas reales, el autor suprime la distinción entre el pasado mítico y el pasado real de un solo golpe, proporcionando al mito la condición que necesita para sumergirse en la historia, en su narrativa. Sin embargo, lo que los estudios de las siete vidas puránicas terminan haciendo es lo contrario: historizan los mitos. Esto se logra mediante el uso de dispositivos retóricos y narrativos a fin de crear efectos seculares y racionalistas en el texto, haciendo evidente para el lector la historicidad de sus contenidos.

Para empezar, desacraliza las vidas míticas por medio de la estratagema de tratarlas como temas biográficos. «No ha sido habitual en este país», observa, «escribir biografías».[54] De hecho, la santidad del mito solo

53 Estos son Sita, Savitri, Shakuntala, Damayanti, Draupadi, Lilavati y Khana. Las únicas vidas no míticas incluidas en la colección son las de Ahalyabai y Rani Bhahani.

54 Todas las citas en este párrafo son del prefacio del autor a *Nabanari.*

está segura mientras está contenida en el discurso habitual. Saquear el material mítico para la biografía es, por lo tanto, violar la costumbre y secularizar el mito al mismo tiempo. El diseño secularista se hace aún más explícito en la afirmación del autor de haber comprimido todo el Ramayana y el Mahabharata respectivamente en sus ensayos sobre Sita y Draupadi para «hacer que este libro sea una lectura placentera». No existe una definición de placer mediante la cual se pueda decir que la historia de estas dos vidas tal y como se da en las epopeyas sea una «lectura placentera». Espiritualmente edificante, moralmente edificante, sí; pero, «¿agradable?», difícilmente. Atrapados en los textos sagrados, Sita y Draupadi representaban ideales cuya función era enseñar con el ejemplo. Para que este fuera entretenido, primero tuvieron que ser sacadas de su molde puránico, tuvieron que ser humanizadas. Esto se realizó en la cultura popular por medio del arte, que operaba en su mayor parte a un nivel preliterario. A mediados del siglo XIX, con la novela aún en su etapa incipiente, dependía del discurso relativamente maduro de la biografía realizar esta tarea en el marco de una cultura cada vez más alfabetizada y educada, constituida por un lector familiarizado con la palabra impresa.

Basak hace que su intención de humanización y secularización resulte bastante obvia cuando dice: «Casi no hay literatura que nos informe de cuándo han nacido las mujeres cuyas biografías se nos ofrecen en este libro y cuántos años han vivido. En consecuencia, la referencia a la fecha de nacimiento y la edad se ha dejado fuera de este escrito.» Una disculpa de este tipo habría sido bastante irrelevante si las vidas objeto de la escritura no hubieran sido consideradas como personalidades históricas; los detalles biográficos que se dice que faltan no se requieren para la construcción de vidas míticas, ni tampoco es necesario apoyar tal construcción por referencia a cualquier literatura autorizada. Al parecer, el escritor estaba ansioso por demostrar que se había preocupado de someter su trabajo al tipo de verificación que se aplica en la historiografía racionalista, incluso cuando su material es completamente puránico. Esto se enfatiza aún más por la afirmación que hace acerca de su ejercicio como basado en la investigación (*anusamdhan*) y la compilación de datos (*samkalan*), ninguno de los cuales es esencial para el reciclaje de un pasado absoluto que simplemente viene dado y se hereda.

La propia narración también prueba que está trabajando con una estrategia de historización. Tomen, por ejemplo, el estudio de Sita basado, como dice Basak, en el *Ramayana.* Sin embargo, el tiempo cíclico de ese texto ha sido refundido por él para producir un discurso lineal

situado, como una novela, en tiempo homogéneo. En un ejercicio de pura diacronía prescinde del procedimiento, adoptado en el original, que utiliza un pasado mítico como ayuda para contextualizar el presente. En contraste, el pasado funciona en esta biografía como un aspecto de las subtramas seculares que se ejecutan en líneas paralelas a la de la historia principal y se insertan ocasionalmente en esta por medio de operadores analépticos como «en ese momento» (*oi samaye*), «en este momento» (*ei samaye*), «mientras tanto» (*e dike*), y así sucesivamente. Las convergencias producidas de esta manera ayudan a estructurar la narrativa como una serie de episodios ordenados unidos secuencialmente por marcadores diacrónicos como *anantax* (entonces), *tadanantar* (después de eso), *kiyatkalanantar* (después de algún tiempo), *kiyatkal pare* (después de un momento), y otras frases más o menos sinónimo de «a partir de entonces».

Por medio de tales dispositivos el autor recupera el pasado de la mitología para utilizarlo en historiografía. Pero haciendo referencia al milagroso nacimiento de Sita en el primer párrafo del ensayo —un guiño hacia la mitología sin el cual la historia no se podía contar en absoluto y para la cual, en cualquier caso, ignora la responsabilidad atribuyéndola a Valmlki— y la mención igualmente obligatoria de *vanaras* y *rakshasas* (monos y monstruos míticos que figuran respectivamente como amigos y enemigos del héroe en la batalla épica del Ramayana) no hay nada que haga diferente a esta biografía, en la estructura, de los estudios sobre Ahalyabai y Rani Bhabani, los dos personajes históricos en su lista de vidas ilustres. Así pues, un discurso racionalista que permite que la linealidad reemplace la ciclicidad y lo secular lo sagrado, incluso en las narrativas tradicionales, celebra en *Nabanari* de Nilmani Basak la llegada a la madurez de una historiografía en bangla. Esa lucha por liberar el pasado indio de las espirales del tiempo épico, es una victoria que había comenzado con las obras de los *pandits* [gurús] de Fort William College cincuenta años antes.

La madurez de la historiografía coincidió con la de la lengua bangla. Una creencia había comenzado a ganar terreno, consistía en pensar que si la lengua bangla podía prestarse a un uso creativo de algo tan complejo y tan radical en su ruptura con la tradición, como una representación racionalista del pasado indio, se podía confiar en que hiciera cualquier cosa. No pasaría mucho tiempo antes de que un comentario[55] sobre la

55 Citado en la introducción del editor a *Mhadusudan Rachanabali*.

lengua que estaba siendo tan «mal adaptada a la expresión majestuosa y la cadencia sonora del verso libre» provocara que Michael Madhusudan Dutt escribiera un poema en cuatro cantos precisamente en «verso en blanco» y probara a su amigo, el dubitativo, que había subestimado enormemente al bangla. *Tilottamasanbhay Kavya*, la intervención de Madhusudan en el famoso debate que tuvo lugar en Belgachia Villa en una tarde de verano de 1859, ha encontrado su lugar en la historia literaria como un acto de fe al respecto de la poesía que ya había sido anticipado por la historiografía. La publicación de la obra de tres volúmenes de Nilmani Basak, *Bharatbasher Itihas*, en 1857-1858, fue también un acto de fe. Escribirla fue, para el autor, una afirmación de que el pasado indio podría representarse de manera más atractiva y auténtica en bangla que en inglés. La historia de la India, comentó Basak en su introducción a ese trabajo,[56] se escribió principalmente en inglés. Los pocos libros en bangla que trataban de historia eran «simplemente traducciones del inglés» y carecían tan absolutamente de calidad estética (*nirash*) que la gente no los leía o se sentía insatisfecha incluso si lo hacía. En cuanto a las obras en inglés, estas fueron, según él, prejuiciosas y estaban mal informadas sobre el pasado hindú. A los estudiantes que las leían en la escuela se les hizo creer que «las religiones y las costumbres de este país estaban basadas en la falsedad y que los antiguos hindúes eran un montón de estúpidos». Fue «para remediar estos defectos», que se había comprometido a escribir *Bharatbarsher Itihas* en bangla.

Una ideología de Matribhasha

La crítica de la historiografía anglófona, así como Nilmani Basak, se propusieron superar su insuficiencia mediante el uso del bangla, allí donde ambas tenían como premisa aparente la creencia de que existía una relación especial entre el pasado indio y un idioma nativo, lo que hacía de este último un instrumento más competente y sensible a la hora escribir la historia india. En ese momento, el bangla comenzó a ser reconocido por sus representantes educados de clase media como un índice de su identidad. Se confiaba en que representara con veracidad esa dimensión vital de su existencia que constituía el pasado indio. De este modo, se permitió que una conciencia lingüística se presentara como autoconciencia, de tal modo que, hacia finales de la década de 1840, el sentimiento

56 Citado en Brajendranath Bandyopadhyay, *Nilmani Basak* y *Harachandra Ghosh,* Calcuta, Bangiya-Sahitya-Parishat, año bengalí 1351, pp. 2-22.

sobre la *matribhasha* ya había cristalizado como una ideología. Por supuesto, tal ideología había sido prefigurada en la resistencia conservadora al inglés como proveedor de una cultura liberal; sus huellas continuaron, durante todo el resto del siglo, marcando la gravedad de la denuncia de sacerdotes y *pandits* y la levedad del comentario popular registrado, por ejemplo, en los versos bilingües de Rupchand Pakshi. Pero este temor al inglés como enemigo de la tradición fue pronto superado por una preocupación positiva por el prestigio y las potencialidades de la lengua materna. El punto de esa preocupación no era tanto reemplazar el inglés como hacer que el bangla lo emulara.

La iniciativa para esta emulación, al igual que muchas otras, vino de Rammohun Roy, cuando al reproducir el *Vedanta* en bangla, demostró cómo se podía hacer que este último funcionara para la popularización de la teología hindú, tal y como lo hicieron los misioneros en la propagación del cristianismo. Resulta significativo que la importancia de la lengua vernácula destacada por un famoso anglicista y liberal no impidió que la idea fuera adoptada incluso por algunos de los intelectuales más conservadores que, en muchos otros asuntos, diferían con el Raja. Uno de ellos, Ishwarchandra Gupta hizo una campaña constante y vigorosa para la promoción del bangla en su diario *Sambad Prabhakar*. «La gente de cada nación aprecia su *lengua nacional* y trata de aprenderla bien», escribió en un editorial en 1848. «Pero es un hecho curioso que la gente de este país no preste atención a la educación nacional y dedique la mayor parte de sus energías a cultivar el inglés. La falta de interés y cuidado por su parte, ha impedido así el progreso del bangla.»[57]

Observen la frase «lengua nacional» (*jatiya basha*) en este pasaje. A lo largo de la década de 1850, esta frase se usó de manera intercambiable con *matribhasha* para indicar que la lengua natural de los bengalíes ya se había convertido en una expresión ideológica mediante la cual la parte alfabetizada de la población identificaba a todos los hablantes nativos como «nación» constitutiva, distinguiéndolos de sus gobernantes de habla inglesa. Los colonizados utilizarán en adelante su propio lenguaje de manera consciente y sistemática como elemento definitorio de su relación con los colonizadores.

---

57 Benoy Ghosh (ed.), *Samayik. Patre Banglar Samajchitra,* Calcuta, Bengal Publishers, 1962, vol. 1, p. 297. Énfasis añadido.

Como en el resto de elementos de esa relación, este tampoco estuvo exento de tensiones. Se utilizó, por un lado, para señalar a los gobernantes la total aquiescencia de la *intelligentsia* a su gobierno. El *Prabhakar* fue, por lo tanto, bastante consistente cuando anticipó la lealtad de su comentario editorial sobre el Motín al defender, durante años antes de ese acontecimiento, la necesidad de mejorar la instrucción en bangla sobre la base de que ayudaría a las autoridades coloniales a gobernar de manera más eficiente y a los colonizados a propagar mejor «los contenidos de los libros escritos en inglés», presumiblemente por su propio bien.[58] Pero la promoción de la *matribhasha* como uso hegemónico fue solo un aspecto de su despliegue como ideología. La relación de dominación y subordinación a la cual fue asimilada, también estuvo cargada de antagonismo. Que la lengua subordinada emulara la dominante no solo suponía reconocer la superioridad de esta última, sino también entrar en rivalidad con ella en un intento de lograr la paridad. La preocupación por la mejora de la lengua materna se convirtió en un problema de prestigio.

Ninguna competencia podría ser más circunspecta, ni más importante para el desarrollo de nuestra literatura e historiografía. En un momento en que la aceptación del gobierno británico era simétrica a las nociones de política de la clase media, sería incorrecto designar este ejemplo como una resistencia o un desafío, en cualquier sentido explícito o que se expresase de forma similar. Un movimiento, con sus fuentes arraigadas profundamente en esa relación que el hombre como ser humano tiene con su lengua natural, no fue más que una acción refleja de la voluntad. Las pasiones que inspiró y las metáforas de la maternidad empleadas para describirla fueron todas pruebas de su arraigo en una conexión tan primordial. Madhusudan Dutt se basó precisamente en esa conexión al argumentar por qué el bangla era adecuado para versos libres o sin adornos, mientras que el francés no lo era. Dijo que «el bengalí nace del sánscrito, no existe un lenguaje más copioso y elaborado».[59] Una vez más, en un famoso soneto, rindió homenaje al bangla por ser la hija que superó en belleza a su madre, el sánscrito, nacido de los dioses.[60]

---

58 Ibídem, pp. 226-236, 297-299, 322.

59 Citado en la introducción del editor a Madhusudan Rachanabali, p. 26.

60 «Bhash», en ibídem, pp. 175-176.

Copiosas, elaboradas, hermosas, divinas palabras de gran alabanza fueron una expresión de la distancia en el tiempo y de los valores de Rammohun Roy, quien había pensado que era apropiado enfatizar la pobreza de ese mismo lenguaje, antes de proceder a aconsejar a sus lectores acerca de cómo lidiar con su uso en la prosa de su *Vedanta Grantha*.[61] Eso fue en 1815. En contraste, no hubo nada de defensivo en la afirmación que Shyamacharan Sarma Sarkar hizo sobre esta lengua en 1850. «El bengalí», escribió, «es una lengua verdaderamente noble, incluso en su estado actual. Puede transmitir casi cualquier idea con precisión, fuerza y elegancia. Las palabras pueden combinarse con tal facilidad, y hasta tal punto que cualquier término científico o técnico puede encontrar su equivalente exacto, una ventaja que, entre las lenguas vivas y muertas de Europa, es solo poseída por griegos y alemanes.»[62] Fue esta confianza en la fuerza y potencialidad de la lengua lo que indujo a Madhusudan Dutt a emular a Milton en poesía e hizo que Nilmani Basak intentarasuperar a todos los escritores anglófonos sobre la historiografía de la India. Para un pueblo al que durante las décadas de mediados del siglo XIX se le recordaba su sujeción con fuerza e insistencia, el triunfo, aún cuando fuera imaginario, de la *matribhasha* sobre las lenguas europeas, no era una compensación menor para su amor propio.

Sería injusto, sin embargo, pensar en esta fe simplemente como el producto de una avivada imaginación. Esta se inspiró, en gran medida, en una evaluación de las limitaciones y posibilidades de la lengua tal y como se demostraba en la práctica. Tal evaluación había sido, para el bangla moderno, especialmente en su forma en prosa, una parte del proceso de su crecimiento. Su situación dialógica, que lo obligaba a entablar constantemente intercambios con el inglés, ponía sus recursos a prueba en cada transacción, donde fuera que se llevara a cabo, en la página de un documento administrativo, en la escritura literaria, en los manuales escolares, en las oficinas mercantiles, en las conversaciones entre *sahibs* y *babus*, y en una gran cantidad de encuentros de ese tipo. Cada deslizamiento semántico que se produjo en tales intercambios

61 Véase «Anushthhan» en *Vedanta Grantha* de Rammohan Roy, *Rammoban Granthabali,* Calcuta, Bangiya-Sahitya-Parishat, n.d. Publicado originalmente en 1815.

62 Prólogo del autor a *Introduction to the Bengalee language. Adapted to students Who Knows English. By a native,* Calcuta, 1850. El «nativo» se identifica como Shyamacharan Sanna Sarkar en Brajendranath Bandyopadhyay, *Shyamacharan Sarma Sarkar* [y] *Ramachandra Mitra,* Calcuta, Bangiya-Sahitya-Parishat, año bengalí 1350, p. 21. Sarkar hace una observación similar en su *Bangla Vyakaran* publicado en 1852. Véase Bandyopadhyay, ibídem, p. 23.

no solo mostraba lo que el bangla no podía hacer, sino también lo que podía. Cada diferencia que, en cualquier caso, sobrevivió al intento de traducción más exacto, fue un índice de su originalidad: reveló una propiedad de la *matribhasha* para la cual ningún otro idioma tenía un equivalente que ofrecer. Esa originalidad se podría utilizar, por supuesto, de manera genuinamente creativa solo en ejercicios autónomos, donde la compulsión de ajustar el idioma a un texto extranjero o a la falta de aptitud de un extranjero, no restringía su libertad de generar oraciones de acuerdo con la expresión de su competencia.

Precisamente fue una restricción de este tipo a la que Basak se opuso cuando habló de las traducciones de obras historiográficas anglófonas como estéticamente inadecuadas e ilegibles. Él podría haber expresado su punto de vista igualmente bien si hubiera abordado su crítica a las insuficiencias de las obras históricas escritas por extranjeros en bangla, como el influyente y ampliamente leído *Bharatbarsher Itihas* de J. C. Marshman, publicado en dos volúmenes en 1831. Sushil Kumar De ha citado un extracto de este trabajo como una muestra de lo que él llama «la uniformidad dominante y la monotonía general» de la escritura europea en bangla en ese momento.[63] El extracto es una descripción de la batalla de Plassey, y de hecho es iluminador, como sugiere De, a la hora de compararlo con un relato del mismo evento en *Maharaj Krishnachandra Rayasya Charitram* de Rajiblochan Mukhopadhyay.[64]

De los dos, el de Marshman es el informe más directo del evento, con una oración dedicada a la movilización de los ejércitos rivales, dos a sus respectivas fortalezas en hombres y armas, y tres a la batalla real y su conclusión en la victoria británica como resultado de la traición de Mir Jafar. Todo esto está escrito de manera concisa y objetiva, con la intención de distanciar al autor del evento y, de ese modo, dar fe de la objetividad de su informe. El único comentario, que es suyo, llega al final donde dice cómo esta batalla relativamente menor, en la que el número total de víctimas fue de solo setenta y dos, tomando en cuenta ambos lados, tuvo la consecuencia de cambiar los destinos de sesenta

63 De, *Bengali literature*, p. 224.

64 Para esta comparación, he utilizado el extracto de *Bharatvarsher Itihas* de Marshman, vol. 1, tal y como se reproduce en De, *Bengali Literature*, p. 225, y el extracto correspondiente de *Maharaja Krisnachandra Rayasya Charitram* de Rajiblochan Mukhopadhyay, en Dinesh Chandra Sen, *History of Bengali language and Literature,* Calcuta, Universidad de Calcuta, 1954, 2ª ed., pp. 750-751.

millones de personas en un vasto reino. Es un comentario que también representa un cierre y atestigua el estado de la narrativa como un discurso histórico.[65]

Por el contrario, el relato de Rajiblochan no parece estar excesivamente preocupado por la apariencia de objetividad o el cierre narrativo. Concluye con la afirmación de que «A partir de ese momento, las tropas del Nawab dejaron de luchar y emprendieron el vuelo, y los ingleses salieron victoriosos», un final episódico que no pretende ser algo más decisivo que lo que podría ser una pausa antes del comienzo de otro relato. Esto concuerda con el modo anecdótico de contar historias: el modo de los indios *akhyayika,* de acuerdo con una trama que opone la lealtad de Mohanlal a la traición de Mir Jafar. Gracias a esta trama, el evento asume el carácter de un drama en el que las pasiones de sus protagonistas y las incertidumbres de la batalla se unen para crear una experiencia que se resiste a ser reducida a un simple reportaje, como el de Marshman. No cabe duda de que con todo su aire ingenuo, hablador y episódico, esta narrativa impresiona al lector como el más atractivo de los dos relatos de la batalla, aunque solo sea porque no representa el evento simplemente como un despliegue de ejércitos y su resultado, sino como un tejido de elecciones en conflicto objetivadas en la violencia de una lucha por el poder. La diferencia entre estas dos representaciones muestra que la relación de un historiador con el lenguaje que emplea para escribir sobre el pasado tiene una influencia en la forma en que escribe sobre él. Tal vez uno puede decir, con un poco de ayuda de algunas nociones de Chomsky, que en comparación con el académico europeo que había adquirido competencia en bangla por medio de la enseñanza, el hablante nativo que había internalizado su «gramática generativa» tenía una ventaja inicial en el uso creativo de su sistema de reglas en «combinaciones originales y no probadas para formar oraciones nuevas y asignar interpretaciones semánticas a esas oraciones nuevas».[66] Pero esa ventaja inicial nace de la competencia, es decir, de su «capacidad intuitiva para asociar sonidos y significados estrictamente de acuerdo con las reglas de su idioma».[67] No explicaría,

65 Para una discusión sobre el cierre como condición de historicidad, véase White, «El valor de la narratividad», pp. 16, 17, 21.

66 Noam Chomsky, «Implicaciones para la enseñanza de idiomas» en J. P. B. Allen y Paul Van Buren (eds.), *Chomsky: Selected Writings,* Londres, Oxford University Press, 1971, p. 156.

67 Noam Chomsky, *Language and mind,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 1972, p. 116 [ed. cast.: *El lenguaje y el entendimiento,* Barcelona, Seix Barral, 1986].

por sí sola, la superioridad del relato nativo; ya que el desempeño lingüístico real compromete, según Chomsky, «una variedad de factores de los cuales la competencia subyacente del oyente es solo uno».[68] Sin embargo, la diferencia proporcionada por tal «variedad de factores» solo puede asegurar que la mayoría de las veces el extranjero también ocupará el segundo lugar en relación con el rendimiento del hablante nativo, que al hablar como lo hace desde su situación, dentro de su propia sociedad, tiene un mayor acceso y control sobre las creencias extralingüísticas, las estructuras cognitivas y muchos otros factores que «interactúan con la competencia subyacente a fin de determinar el desempeño real».[69]

Se puede entender, por lo tanto, por qué Rajiblochan tuvo éxito en hacer que su *matribhasha* trabajara mejor para él que lo que Marshman logró sacar de su segundo idioma, aunque ambos tomaron el mismo acontecimiento como objeto de su escritura y casi la misma información para escribirlo. Fue de sus gobernantes europeos que el intelectual bengalí aprendió a repensar su propio pasado de acuerdo con una visión racionalista post-Ilustración. Al impacto del dominio británico, se deben los comienzos de la prosa moderna en bangla. Sin embargo, una vez que el sentido de la historia y el de la prosa se unieron en la práctica narrativa nativa, el resultado fue una historiografía que prometía de inmediato una lectura mucho más sensible del pasado indio que cualquier escrito europeo en bangla sobre el mismo tema.

IV. La historiografía y la cuestión del poder

Un pasado apropiado

Así fue como el desarrollo de la prosa moderna en bangla proporcionó, desde sus comienzos en la primera década del siglo XIX, una condición necesaria para articular una visión autónoma del pasado indio. Pero la promesa de autonomía no se había materializado ni siquiera en 1880, cuando el fracaso le parecía a Bankimchandra lo suficientemente obvio como para merecer su llamamiento a una historiografía india de la India. Claramente, la autonomía de la historiografía no era solo una cuestión de lenguaje. También era una cuestión de poder. En tanto el

68 Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax,* Cambridge (Mass.), MIT Press, 1975. p. 4. El mismo punto se plantea también en su *Language and Mind*, p. 117, y *Rules and Representation,* Oxford, Basil Blackwell, 1980, p. 222.

69 Chomsky, *Language and Mind...*, p. 116.

discurso colonial ya se había apropiado del pasado indio por razones de Estado, su recuperación solo podía lograrse mediante la expropiación de los expropiadores.

La apropiación es un ejercicio de propiedad. Se puede decir, después de Hegel, que apropiarse es poner la voluntad de uno en una cosa y luego objetivar tal disposición por ocupación y uso.[70] Apropiarse de un pasado es, por lo tanto, hacer que el tiempo, el tiempo muerto, se convierta en una cosa antes de ser comprendido por la propia voluntad. Eso, por supuesto, no es un problema para la burguesía, que se constituye en clase precisamente al convertir el tiempo en esa forma última y más generalizada de la cosa, el dinero, lo que, bajo el gobierno de esa clase se convierte en la medida y el símbolo de todas las demás cosas. Tampoco la posibilidad de tener que tratar con el tiempo muerto es un factor disuasivo para la apropiación burguesa del pasado. «El capital es trabajo muerto que, como un vampiro, vive solo de chupar al trabajo vivo»,[71] es decir, haciendo que el tiempo de trabajo excedente del pasado congelado en su parte constante absorba la mayor cantidad posible de tiempo de trabajo excedente, que está realmente presente en cualquier punto de un proceso de producción, precisamente en forma de trabajo excedente. Es por eso que la objetivación del pasado como una cosa a ser apoderada y poseída le resulta tan fácil al capitalista en la esfera de la cultura como en la producción de mercancías. ¿En dónde, en el siglo XIX, le fue más fácil a los amos del capital apropiarse de tiempo muerto que en los continentes congelados en el tiempo formados por las llamadas sociedades arcaicas?

Estaba en la agenda, por lo tanto, que la burguesía que vino de Occidente para gobernar el sur de Asia, la más ambiciosa de todas las burguesías de ese periodo, debía tener la voluntad de apropiarse del pasado indio y realizar esa voluntad objetivamente mediante la conquista y el uso de tal objeto: la conquista, para que el acto de la voluntad fuera reconocible por otros, porque sin tal reconocimiento la voluntad permanece atrapada en su concepto;[72] y el uso de la dominación, lograda

---

70 Véase Hegel, *Philosophy of Right,* Londres, Oxford University Press, 1967, primera parte: derecho abstracto, (i) propiedad, pp. 40-57, y addenda a los párrafos 44, 51, 59, 65 [ed. cast.: *Filosofía del derecho,* Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993].

71 Para los conceptos de «trabajo muerto« y «tiempo de trabajo excedente» utilizados aquí véase *Capital* de Karl Marx, Harmondsworth, Penguin Books, 1979, vol. 1, pp. 325, 342.

72 «Una persona pone su voluntad en una cosa, solo eso supone el concepto de propiedad, el siguiente paso es la realización de este concepto. El acto interno de voluntad consiste en decir que algo es mío, pero también debe ser reconocible por otros». Hegel, *Philosophy of Right...*, p. 237.

por conquista, en hegemonía. Pero, dice Hegel, «el uso del objeto es mi necesidad externamente realizada a través del cambio, la destrucción y el consumo del objeto.[73]

Cambio, destrucción, consumo: el propósito de estos momentos de uso era asegurar que «el objeto se reduzca a un medio de la satisfacción de mi necesidad».[74] Fue a fin de satisfacer la necesidad imperial de Gran Bretaña el que su conquista y dominio fueran reconocidos como el triunfo de una voluntad histórica y la realización de un destino histórico, que el pasado indio fue apropiado y utilizado para la construcción de la historia británica de la India. No es posible, sin embargo, apropiarse del pasado de un pueblo sin imponer la voluntad del apropiador sobre su propia voluntad, sin expulsarlo del lugar de una ocupación autóctona, sin violar las tradiciones de un derecho de uso preexistente. En otras palabras, la apropiación del pasado de otro pueblo equivale a una expropiación. La queja de Nilmani Basak sobre la falsificación del pasado indio en la historiografía anglófona indica cómo el «cambio, la destrucción y el consumo» provocado por la violencia de la apropiación colonial no dejaron de registrarse en la sensibilidad de los expropiados.

Solo a través del endurecimiento de tal sensibilidad, que se vuelve resistencia, los expropiadores pueden ser expropiados. Eso significa, por supuesto, cuestionar el derecho de Gran Bretaña a apropiarse de nuestro pasado, su derecho a anexar la historia de la India como «una parte de la historia británica», según la notoria fórmula de Mill. Pero ese derecho, como el más vigoroso entre los ideólogos del raj nunca dejó de recordar a sus súbditos, venía del derecho de dominio adquirido por la conquista. Afirmar la autonomía de la historiografía india equivalía, por lo tanto, a cuestionar ese derecho, el de Gran Bretaña a gobernar la India. En otras palabras, ninguna historiografía de la India colonial sería verdaderamente india, a no ser como crítica de los fundamentos de las relaciones de poder que constituían el colonialismo. Si a pesar de toda la ayuda que recibió de una prosa madura en bangla, la historiografía en ese idioma aún continuaba vinculada al modelo colonial, fue debido a su fracaso a la hora de desarrollar una crítica del colonialismo en cualquier sentido fundamental.

---

73 Ibídem, p. 49.

74 Ibídem, p. 239.

La conformidad con ese modelo fue característica de las dos variantes principales de escritura indígena sobre la historia del gobierno británico. Una de ellas estaba compuesta por los manuales empleados para la enseñanza en las escuelas. No es posible exagerar su importancia como medio para propagar una visión racionalista del pasado entre los jóvenes. Fueron estos libros de texto los que, más que cualquier otra cosa, ayudaron a la historia a establecerse como un conocimiento normal —normal en el sentido de Kuhn— dentro de una cultura todavía en gran parte anclada en la tradición puránica. La narrativa, en todos estos textos, se adhirió escrupulosamente a un esquema estándar según el cual la historia de la India, desde 1757, era simplemente un registro de gobernaciones generales que consistía, en su mayor parte, en hechos de dos tipos, a saber: eventos geopolíticos relativos a guerras y alianzas por las cuales los británicos incorporaron distintas partes del subcontinente como parte de un imperio en crecimiento, y las medidas administrativas mediante las cuales el imperio se volvió seguro y gobernable.

Fijense, por ejemplo, en manuales tan populares como *Bharatbarsher Itihas: Ingrejdiger Adhikarkal* de Krishna Chandra Ray (el autor fue alumno de E. B. Cowell y miembro del círculo literario de Ishwarchandra Gupta) o el *Bharatbarshe Ingraj Rajatwer Samkshipta Itihas* de Kantichandra Rarhi, o el *Pratam Siksha Bangalar Itihas* de Rajkrishna Mukhopadhyay (aclamado por Bankimchandra como inestimable si bien breve, «un puñado de oro» lo llamó), y podrán ver la uniformidad del patrón en el que los encabezados de los capítulos están inscritos con los nombres de los gobernadores, las guerras y las legislaciones que se suceden de Clive a Dalhousie, desde la conquista de Bengala hasta la anexión de Nagpur, de la Ley de India de Pitt al Proyecto de Ley de India de 1853.[75] El patrón, originalmente diseñado por Mill para su *History*, y adoptado por la mayoría de los autores británicos en libros de texto escritos para el subcontinente, mostró la resolución con la que los conquistadores habían tomado el pasado indio desde Plassey y lo

75 Las ediciones de estas obras consultadas son: (1) Krishnachandra Ray, *Bharatvarsher Itihas. Ingrediger Adhikarbal,* Calcuta, 1868, 7ª ed; (2) Kantichandra Rarhi, *Bharatvarshe Ingraj Rajatwer Sankshipta Itihas,* Calcuta, 1874); y (3) Rajkrishna Mukhopadhyay, *Pratham Siksba Banglar Itihas,* Calcuta, 1875. El autor de (1) fue mencionado como alumno de Ishwarchandra Gupta en una carta al editor de *Sambad Prabhakar* del 23 de mayo de 1857 (Ghosh, *Samayik Patre*, vol. 1, p. 222). Las palabras de elogio de Bankimchandra para (3) aparecen en su reseña del libro en *Bangadarshan* (año bengalí 1281) y reproducido en *Bankim RachanabaIi*, vol. 2, p. 331. Un tercio del libro (pp. 69-100), una historia general de Bengala, está dedicado a «Ingrej Shasankal» (periodo de la regla británica), escrito en treinta y una secciones.

habían llenado con la grandeza de su propio dominio en tanto contenido principal. Los colonizados no pudieron ser más completamente expropiados. Al ajustarse a ese patrón, la historiografía india se limitó a aceptar tal expropiación.

Tal aquiescencia podría haber sido, hasta cierto punto, producida bajo coacción. La estructura narrativa estándar de los manuales fue inducida oficialmente; los autores no podían esperar una aprobación gubernamental a menos que estuvieran de acuerdo. Tenían que tener cuidado, dijo Tagore, para no sobrepasar los límites marcados según el canon de lealtad y el juicio de las editoriales de libros de texto.[76] Tal consideración no se aplica, sin embargo, al segundo tipo de la literatura histórica en bangla y, no obstante, también aquí brillaba por su silencio la cuestión fundamental del poder, la cuestión del derecho de Gran Bretaña a gobernar la India. Estrictamente hablando, fue tan cómplice del gobierno británico como el otro tipo. A diferencia de los libros escolares, esta literatura no estaba dirigida principalmente a niños cuanto a lectores adultos. La calidad literaria y la destreza que la distinguió, en su forma más lograda, la puso a la par con lo mejor de las historias contemporáneas indias escritas en inglés. Combinaba la descripción con la reflexión según los estándares de la historiografía moderna europea y dejaba más espacio para la crítica que en los manuales. Pero los límites que esa crítica se imponía a sí misma eran una expresión real de su fracaso a la hora de convertirse en una crítica del colonialismo.

A este respecto, este fracaso se ejemplificó incluso en los mejores especímenes del género, como el *Sipahi Juddher Itihas* de Rajanikanta Gupta (1880; año bengalí, 1286) y el *Sirajuddowla* de Akshaykumar Maitreya (1898; año bengalí, 1304).[77] Cada uno de ellos fue reconocido por sus contemporáneos por su habilidad historiográfica y su erudición, el primero por Romesh Chunder Dutt y el segundo por Rabindranath Tagore, entre otros.[78] Todos ellos fueron calificados como un ejercicio de crítica audaz. El libro de Maitreya marcó, para Rabindranath, «la inauguración de una era de libertad en la historiografía bengalí», mientras que Ramendrasundar Tribedi vio en la obra

---

76 *Rabindra Rachanabali*, vol. 13, p. 472.

77 Nuestras referencias a estos trabajos se refieren a las reimpresiones recientes de la siguiente manera: Rajanikanta Gupta, *Sipahi Juddher Itihas,* Calcuta, Nabapatra Prakashan, 1981-1982, 4 partes; y Akshaykumar Maitreya, *Sirajuddoowla,* Calcuta, Samakal Prakashani, 1983.

78 Véase Romesh Chunder Dutt, *Cultural heritage of Bengal,* Calcuta, Punthi Pustak, 1962, 3ª rev. ed., p. 152, y *Rabindra Rachanabali*, vol. 13, p. 473.

de Gupta los primeros signos de una «actitud crítica independiente» hacia los historiadores británicos de la India.[79] Gran parte de este elogio fue merecido. Hay, de hecho, en ambos un intento de romper con el hábito, desarrollado por autores nativos casi como una convención, de reciclar la basura chovinista y racista, producida, sin fundamento, por una buena cantidad de escritos anglo-indios en la forma de historias, disertaciones, diarios, reminiscencias y novelas. Al confrontarlos críticamente sobre la base de las evidencias y, no menos importante, en el terreno de los sentimientos, Gupta y Maitreya dirigieron la historiografía indígena en una dirección genuinamente sana y escéptica.

Fue saludable, aunque no tan original como parece implicar su encomio, porque en ambas historias el cuestionamiento y la refutación de ciertos tipos de escritos británicos sobre el Motín y sobre Sirajuddowla se basaban en un enfoque empírico-crítico, que ya se había establecido firmemente dentro de la propia historiografía británica. Este resultaba, de hecho, muy notorio en el creciente volumen de disidencias que, desde la década de 1860, se plantearon en oposición al chovinismo de los relatos oficiales y no oficiales del Motín, así como en la crítica de las primeras transacciones de la Compañía de las Indias Orientales, que había ganado cada vez más autoridad durante los cien años transcurridos entre el discurso de Burke en el juicio de Warren Hastings y los artículos de Beveridge sobre Hastings serializados en la revisión *Calcuta Review* entre 1877 y 1886. Muchas de las referencias de los libros de Gupta y Maitreya muestran lo mucho que debían a estas fuentes en lo que a su información se refiere y, de hecho, no poco de lo que se ha llamado su coraje. Tribedi alabó el trabajo de Gupta como «un acto de audacia». Pero a pesar de la irritación que pudo haber causado en algunos círculos oficiales, no fue mucho más lo que se atrevieron a decir, incluso en 1880, respecto de lo que los propios escritores ingleses habían argumentado de manera abierta y elaborada durante las dos décadas anteriores.

Más que la originalidad o el coraje, el punto central fue el valor simbólico de estos escritos como una afirmación de respeto propio. O, para plantear la cuestión de otra manera, la originalidad y el coraje atribuidos a estos autores consistían menos en lo que decían, ya que lo que decían era derivado de otros, que en el propio hecho de decirlo. Tal y como observó Rabindranath, no sin amargura, en una reseña de la monografía de Maitreya:

---

79 *Rabindra Rachanabali*, vol. 13, p. 476. Para los comentarios de Tribedi citados aquí y más adelante, véase su ensayo «Rajanikanta Gupta», incluido en Gupta, *Sipahi Juddher Itihas*, parte 1.

> Los ingleses casi no son conscientes de que los innumerables abusos dirigidos al carácter oriental y a los principios orientales de gobierno, ya sea de manera breve o elaborada, vaga o explícita, relevante o irrelevante, en libros escritos en inglés, generan un agravio, nacido de un sentimiento de humillación en la mente de los lectores [indios] educados.
>
> Sin embargo, durante la primera fase de nuestra educación, solíamos venerar las obras de los autores ingleses como textos sagrados similares a los Vedas. Por mucho que nos dolieran, no podíamos creer que para nosotros resultara posible disentir, que estaba dentro de nuestras posibilidades verificar sus contenidos mediante el uso de pruebas y críticas. Nos sentíamos obligados a rendirnos ante tal insulto en mudo autodesprecio y considerarlo como la verdad sobre nosotros mismos.
>
> Si en tales circunstancias un escritor capaz, hábil y poderoso de nuestro país logra romper nuestros lazos mentales y da el ejemplo de rescatarnos de la imitación ciega, este merece la gratitud de nuestra gente.[80]

A pesar de algunas reservas, Rabindranath dio la bienvenida al libro como un golpe de autoestima, y Tribedi expresó también su aprecio por el otro trabajo por la misma razón. Pero el propio respeto era aquí el de un súbdito que se reconcilia con la sujeción. Como tal, no se basó en la independencia política, sino en el reconocimiento en el marco de la dependencia colonial. La lucha por el prestigio involucrado en estos trabajos fue dirigida a limpiar nuestro nombre como pueblo, a refutar las calumnias sobre la cobardía y la traición de nuestros príncipes, campesinos, cipayos; en general, nuestra designación colectiva como nación. En otras palabras, fue el prestigio codiciado por el siervo en forma de reconocimiento del amo. Si esto fue un golpe para la autoestima, el yo en cuestión aún no había aprendido a alcanzar su autodominio.

Por eso la necesidad de autoestima no hizo nada a fin de marcar o modificar la lealtad abyecta, abundante y explícita de estos textos. Las leales asunciones y las leales profesiones estaban tan bien integradas en su argumento que el colonialismo se caracteriza en estas dos historias como una necesidad incuestionada e incuestionable. Es por eso que, después de mostrar, más allá de la disputa, que la destrucción de Sirajuddowla y su reino fue provocada por las argucias, los engaños y la venalidad de Clive y la Compañía, y por la perfidia e intriga de sus colaboradores nativos, Maitreya consideró conveniente terminar así: «En

80 *Rabindra Rachanabali*, vol. 13, p. 475.

vista de la felicidad y la paz que caracterizan las nuevas condiciones de vida en la India contemporánea, debe admitirse que [...] el veneno ha producido ambrosía y se ha dado vida a una nueva India, un resultado propicio que difícilmente podría haber sido posible sin la ayuda de los mercaderes ingleses».[81] Esta imagen de una nueva India era coherente con su visión de la estructura de poder, tal y como escribió: «Inglaterra existe para nuestro bien y nosotros vivimos para la gloria de Inglaterra. Nosotros, las dos grandes naciones, estamos juntas bajo la protección de una sola monarquía; compartimos el bienestar y el dolor de cada uno; codo a codo, ¡hemos entrado en una nueva era gloriosa! Dejemos que este compañerismo en las armas se haga más fuerte, dejemos que esta amistad eterna contribuya a nuestro felicidad mutua.»[82]

El destino de Sirajuddowla era ya simplemente un asunto de interés académico cuando Maitreya escribió sobre el mismo en 1898. En contraste, el recuerdo del Motín todavía estaba fresco, tanto en la mente de las personas como en la administración, cuando Gupta publicó su historia. En ese momento, apenas dos décadas después de ese masivo choque armado entre gobernantes y gobernados, su relación difícilmente podría percibirse como compañerismo de armas. Gupta tenía, por lo tanto, pocos referentes de «amistad eterna», pero continuó profesando, en nombre de sus compatriotas, una lealtad duradera a Gran Bretaña, una lealtad que triunfó sobre todas las atrocidades, insultos, insinuaciones y denuncias británicas de que los indios carecían de la gratitud que debían a sus amos coloniales.

El tema de la lealtad fue creado a fin de tejer la mayor parte de su narrativa como hilo conductor. La importancia de su argumento fue puesta fuera de toda duda en la sección final del último capítulo de su obra de cuatro volúmenes. En esta sección, llamada «Bharatbashidiger Rajbhakti» («Lealtad india al Estado»), citó trece casos sobresalientes, además de los que ya se mencionaron en el resto del libro, a fin de ilustrar la profundidad de la lealtad al raj entre todos los estratos de la población, desde los terratenientes y príncipes hasta los soldados, los campesinos y las niñeras empleadas en los hogares europeos.[83] Para el autor todo esto era una prueba del apoyo que los nativos dieron a los británicos, cuando estos últimos estaban en problemas. «En el evento»,

81 Maitreya, *Sipahi Juddher Itihas*, p. 295.
82 Ibídem, p. 296.
83 Gupta, *Sipahi Juddher Itihas,* parte 4, pp. 217-224.

escribió, «la rebelión se limitó solo a los cipayos [...] Los indios, en general, no fueron embriagados por la locura de la insurgencia. Los indios educados, en particular, no tenían nada que ver con eso».[84] Gupta tenía, por supuesto, una recomendación especial para los bengalíes que, según él, «nunca carecían de lealtad [...] Los bengalíes nunca permitieron que nada manchara su lealtad al raj».[85]

El tema de Kalamka

El libro de Gupta se publicó en 1880, el año en que Bankimchandra presentó su agenda para una historiografía india en el *Bangadarshan*. Claramente, había poco en los escritos históricos nativos que dotaran a esa agenda de su condición más indispensable, a saber, una crítica a fin de poner en tela de juicio la necesidad del colonialismo en sí. Y a juzgar por el trabajo de Maitreya, tal crítica no se produciría ni siquiera en 1898. ¿Fue esta deficiencia, el hecho de que la historiografía no haya utilizado los recursos lingüísticos, ya disponibles, para la construcción de un discurso autónomo, lo que impulsó a Bankirnchandra a formular su agenda? ¿Consideró tal crítica como un *sine qua non*?

Es posible obtener una respuesta a esta pregunta en algunos de sus ensayos sobre historia e historiografía escritos durante un periodo de casi veinte años. Tal y como ha observado Rakhaldas Bandyopadhyay, estos escritos entran más o menos en dos clases, una se ocupa principalmente de los orígenes etnoculturales del pueblo bengalí y la otra es la refutación de lo que el autor consideró como una calumnia histórica (*kalamka*) contra los indios en general y los bengalíes en particular.[86] Es el segundo de estos dos grupos el que resulta más relevante para nuestra discusión actual. Lo particularmente sorprendente de estos escritos era su carácter polémico y defensivo. La necesidad de una historiografía india derivó, en ellos, de la necesidad de corregir las tergiversaciones a las que, en opinión de Bankimchandra, el pasado indio, y especialmente el pasado bengalí había sido sometido por autores extranjeros. Nuestro pasado, redactado como historia por esos extranjeros, no era, según él, en absoluto historia. Ese pasado había sido malversado y falsificado. No era nuestro verdadero pasado. El discurso que pretendía representarlo no era, por lo tanto, una historia verdadera. «En nuestra opinión»,

84 Ibídem, p. 220.

85 Ibídem, p. 222.

86 Véase la introducción del editor («Sahitya Prasanga») a Bankim Rachanabali, vol. 2, p. 2.

escribió, «no hay una sola obra en inglés que sea una historia verdadera (*prakita itihas*) de Bengala [...] [lo que ha sido escrito] no es la historia de Bengala, ni siquiera el fragmento más simple de ella. No tiene nada que ver con la historia de Bengala. No hay historia de la nación bengalí en ella. Un bengalí que acepta este tipo de escritura como la historia de Bengala, no es un verdadero bengalí».[87]

Afirmación fuerte. Esta negación reiterada del estatuto historiográfico a lo que llamó escritos extranjeros sobre el pasado bengalí fue la forma en que el autor definió el verdadero pasado como algo de lo que solo los bengalíes podrían ser sus propios historiadores. A la inversa, una historia real de Bengala solo podría ser una representación de su propio pasado por parte de los mismos bengalíes. En otras palabras, la tergiversación por parte de los extranjeros debía ser combatida y superada por la autorrepresentación. Una historiografía nativa fue el medio de tal autorrepresentación. De ahí la urgencia de ese llamamiento: «No hay historia de Bengala [...] Tiene que haber una historia de Bengala [...] ¿Quién debe escribirla? [...] Cualquiera que sea bengalí, tiene que escribirla.»[88] El llamamiento a una historiografía autónoma insistió en la autorrepresentación como la condición misma de esa autonomía. Pero el derecho a la autorrepresentación no era algo que un pueblo sometido pudiera proclamar: se suponía que no se representaba a sí mismo y que simplemente estaba allí para ser representado. Insistir en la autorrepresentación, aunque solo sea en términos de su pasado, era para esa gente, por lo tanto, una señal de su impaciencia con el estado de sujeción. Considerada así, la necesidad de una historiografía autónoma podría entenderse como el síntoma real de un nacionalismo urgente, insistente, aunque incipiente.

Era de esperar, por lo tanto, que el grito «¡No tenemos una historia, debemos tener una historia!» se hiciera eco de otro grito: «¡Aún no somos una nación, debemos convertirnos en una nación!» La reciprocidad de falta y deseo en uno correspondían directamente a las del otro, de tal modo que las energías e ideas invertidas en el proyecto de historiografía se asimilaron fácilmente a aquellas destinadas al proyecto de nacionalidad —*jatipratishtha* (formación de nación)—, tema de preocupación central para el autor. El extranjero fue, para cada uno de estos proyectos, el Otro en términos definidos negativamente. La polémica

87 Ibídem, vol. 2, p. 336.
88 Ibídem, vol. 2, p. 337.

contra *kalamka* fue tan importante para Bankimchandra precisamente porque marcó la presencia del Otro que se había apropiado de nuestro pasado, falsificándolo.

La apropiación siempre deja su marca en lo que es apropiado. «Cuando tomo una cosa o le doy forma», dice Hegel, «esto significa también, en última instancia, que la marco y la marco para otros, con el fin de excluirlos y mostrar que he puesto mi voluntad en la cosa».[89] *Kalamka*, tomada tanto en su sentido visual como estigma y su sentido verbal como calumnia, fue la marca que un extranjero había dejado en el pasado indígena robado. Eliminar el estigma era, por lo tanto, crucial para luchar por la recuperación de ese pasado. De ahí el orgullo que Bankimchandra asignó a este tema en sus artículos sobre historia con los que contribuyó en *Bangadarshan* y *Prachar*. Esto es lo que se propuso en sus dos ensayos inaugurales publicados en estas revistas, con una distancia de doce años; «Bharatkalamka» («India Slandered» [India calumniada]) y «Bangalar Kalamka» («Bengal Slandered» [Bengala calumniada]). Tal y como escribió en el párrafo inicial de este último: «Cuando *Bangadarshan* se publicó por primera vez, el primer artículo de su primer número fue dedicado a la refutación de una calumnia de larga data sobre la India. Fue un acto ritual destinado a asegurar la prosperidad (*mangalacharan*) de la revista. *Prachar* emula ahora este ejemplo al comprometerse a refutar una calumnia de larga data sobre Bengala también en el primer artículo de su primer número. Que Dios y todos los niños de Bengala nos ayuden».[90]

Invocamos estas palabras para subrayar no solo la función polémica de ese tema en la agenda de Bankimchandra, sino también la gran seriedad, equivalente a un fervor casi religioso, con el que lo trató. Era totalmente coherente consigo mismo. Había dotado ya al pasado con la santidad de un tiempo ancestral, tal y como atestiguan algunos de esos pasajes clave,[91] donde *purbamahatmya* (antigua gloria) se asimiló a *amadiger purbapurushdiger gourob* (la gloria de nuestros antepasados) y la recuperación del pasado como historia prescrita como un deber filial para redimir el nombre de la familia. Este tipo de retórica era el signo de una operación ideológica por la cual la historiografía, a su vez, se

89 Hegel, *Philosophy of Right…*, p. 239.

90 *Bankim Rachanabali*, vol. 2, p. 333.

91 Véase, por ejemplo, los párrafos iniciales de los ensayos «Bangalar ltibas Sambandhey Koyekti Katha». Ibídem, vol. 2, p. 336.

asimilaba al nacionalismo, de hecho, era un signo de los tiempos en que los sentimientos, obligaciones y nociones relacionadas con la familia natural se transferirían cada vez más a una familia ideal más grande, construida por la cultura política como nación.

Bahubol y sus objetos

Se suponía que *kalamka,* la marca del Otro en un pasado apropiado por los extranjeros, fue obra de historiadores británicos y musulmanes. Pero entre los dos, fueron estos últimos quienes, según Bankimchandra, eran más culpable, en tanto los británicos confiaron en ellos en gran parte de su material de fuentes.[92] De las cadenas de frases no complementarias que usó para los escritores musulmanes, dos series fueron particularmente reveladoras, una de las cuales (compuesta de las palabras *saiyabhita* y *mithyabadi*) los caracterizó como mentirosos, y la otra (compuesta de *paradharmadveshi* y *hindudveshi*) los describió por lo general como intolerantes con otras religiones y, en particular, como los que odian a los hindúes.[93] El pasado, falsificado por escritores extranjeros, fue identificado así como un pasado hindú.

¿En qué sentido se falsificó ese pasado? Fue falsificado, argumentaba, por el hecho de que los historiadores europeos y musulmanes no reconocieron la antigua gloria del pueblo bengalí. De los dos tipos de gloria que mencionó a este respecto, uno era espiritual e intelectual, y su lista de logros supuestamente no reconocidos en esa categoría incluía las doctrinas religiosas de Chaitanya, la lógica de la escuela Navyanyaya y la poesía de Jaydeb, Vidyapati y otros.[94] Pero lo que resultaba más significativo fue el énfasis que puso en la negación de otro tipo de gloria: la gloria de la destreza física, *bahubol,* literalmente, la fuerza de las armas. Bankimchandra vivió tan obsesivamente este aspecto de la *kalamka,* la calumnia, como él la llamó, que su intento de refutarla, tan persistente y apasionado, parecía referirse principalmente a esta debilidad imputada. La importancia de *bahubol* para su idea de una historiografía alternativa no podría ser así exagerada.

92 Ibídem, vol. 2, pp. 234, 337.

93 Literalmente, estas cuatro expresiones se traducen de la siguiente manera: *satyabhita*, «tener miedo a la verdad»; *mithyabadi*, «mentiroso»; *paradharmasveshi,* «aquellos que odian la religión de otros»; *hindudveshi*, «los que odian a los hindúes».

94 Ibídem, vol. 2, pp. 330, 336.

Su importancia descansa, en primer lugar, en su originalidad. Esta noción lo distingue claramente de muchos de sus distinguidos contemporáneos como pensador liberal; de Nilmani Basak, por ejemplo. El hecho de que la historiografía anglófona no prestara atención a los logros intelectuales de la antigua India también fue deplorado por Basak. Pero su queja a este respecto, como la de muchos otros, no resultaba inconsistente con los valores liberales propagados por el sistema colonial de educación. Tampoco aquí se presuponía ningún disenso con el dominio británico. Antes bien, la preocupación de Basak a este respecto, como la de Bankimchandra, podría considerarse como un derivado de ese elemento orientalista de la cultura dominante, que había enseñado a los intelectuales indios a apreciar la maravilla que la India había sido en el pasado. Sin embargo, a diferencia de Basak, el sentido de pérdida de Bankimchandra se extendía más allá de la cuestión del logro intelectual al de la destreza física, dirigiendo la queja sobre los extranjeros —y por ende sobre el gobierno extranjero— a un nivel político donde la aceptación del colonialismo era solo una de las dos opciones posibles, siendo la otra el antagonismo. Si esa otra opción fue puesta eventualmente en práctica contra el gobierno colonial por parte de la inteligencia liberal, y por lo tanto en la historiografía, es una cuestión que pronto abordaremos. Basta señalar, en este punto, que la noción de *bahubol* dotó a la agenda de Bankimchandra de una orientación bastante diferente a la de cualquier otro esfuerzo liberal indio de este periodo a la hora de reescribir nuestra historia.

Esa orientación dependía fundamentalmente de la función del *bahubol* como vínculo conceptual entre la historiografía y el poder. No siendo un vínculo fácil de forjar en mejores condiciones, era aún más difícil hacerlo durante el último cuarto de siglo, después de que el Motín fuera aplastado y la mayoría de las guerras de anexión fuesen asumidas y ganadas. El raj estaba más seguro que nunca antes de su supremacía. Este no era el momento para que una población de súbditos desarmados se burlara de su fuerza, pasada o presente. Antes bien, ahora resultaba oportuno deslizarse cómodamente en la introspección y sublimar la desesperación mediante la superación personal y la formación del carácter. Un tiempo para propagar el *charitrabol* en lugar del *bahubol*. Lo primero tenía, por supuesto, su atracción por Bankimchandra, como atestigua la manufactura de un personaje ideal en la figura de Krishna, y sobre todo, su trabajo sobre esa escuela de formación del carácter que se había establecido bajo el signo de *Anushilandharma*. Pero la interioridad, en este autor, a diferencia de Vidyasagar, nunca

fue algo herméticamente sellado. Esta fue de hecho una de las muchas paradojas de esa época cargada de paradojas. Su individualismo, con toda su religiosidad y tendencia espirituales, fue aún más abierto, en cierto sentido, a la intrusión mundana que lo que fue el individualismo burgués, laico, pero tieso, de las ilustres vidas de sus contemporáneos más viejos, Jibancharit y Charitabali.

El concepto de *bahubol* representó, en opinión de Bankimchandra, la salida de aguas que permitió que la historia inundara lo que de otro modo habría sido un nacionalismo íntimo y ruinoso. Ese concepto estaba, por definición, basado en un objeto. El poder de las armas era poder solo en el sentido y en la medida en que tenía un objeto para su ejercicio. Fue en términos de dicha objetivación y de los valores que se le asignaron que una historiografía de la India pudo a partir de entonces probar su pretensión de autonomía. Tal autonomía requería una crítica de la relación de poder fundamental del colonialismo, es decir, una crítica de la necesidad del propio colonialismo, como condición indispensable. En otras palabras, una historiografía de la India colonial podía calificarse de genuinamente india y autónoma si permitía que el *bahubol* operara como un elemento decisivo de esa crítica. Esto fue lo que hizo que la agenda de Bankimchandra fuera tan original y estuviera tan repleta de posibilidades. Problematizó la historiografía a un nivel político más alto que cualquier otra tendencia en el pensamiento histórico liberal hasta entonces. Sobre todo, armó a la historiografía india con un principio que le permitía expropiar a los expropiadores, al hacer de los indios, constituidos como nación, el tema de su propia historia.

*

La ironía de todo esto fue que habiendo ido tan lejos como para formular tal principio, Bankimchandra volvió precisamente al punto en que fue llamado a practicarlo por la lógica de su propio discurso. Esto se puede ver claramente en la forma en que empleó el *bahubol* en sus escritos sobre la cuestión del *kalamka*. En los cinco ensayos[95] que tratan esta cuestión entre «Bharatkalamka» (1873) y «Bangalar Kalamka» (1885), su defensa de la reputación ancestral consistió principalmente en un esfuerzo por demostrar que los hindúes no carecían de la fuerza

95 Estos ensayos, con la fecha de publicación de cada uno de ellos entre paréntesis según el calendario bengalí, son los siguientes: «Bharat-kalamka» (1279), «Bangalar ltihas» (1281), «Bangalar Itihas Sambandbe Koyekti Katha» (1287), «Bangalar Itihaser Bhagnangha» (1289) y «Bangalar Kalamka» (1291). Todos están incluidos en *Bankim Rachanabali*, vol. 2.

de las armas. De hecho, su énfasis en este aspecto superó con creces sus referencias incidentales a los logros espirituales; de hecho, estos estaban ausentes en los dos artículos clave, el primero y el último de la serie. La calumnia que se había propuesto contestar parecía una cuestión de calumnia sobre la debilidad física y la falta de calidad en el combate. La recuperación de la gloria pasada supuso así establecer el registro correcto para el *bahubol* y hacer que la historia funcionara para ese fin, como si fuera una historia genuina (*prakrita itihas*), una historia nacional.

Los cinco ensayos, tomados en conjunto, representan su propia contribución a tal historia. No obstante, las evidencias que presentó en apoyo de su litigio contra la tergiversación por parte de los autores extranjeros, muestran que el ejercicio del *bahubol* fue, para él, principalmente una demostración de la superioridad marcial de los hindúes frente a los musulmanes. El *bahubol*, en forma de guerras e incursiones armadas, fue invocado en estos ensayos, en un conteo aproximado, veinticinco veces. Excluyendo tres referencias a la colonización hindú en el extranjero (Simhal, Java y Bali) y seis a las luchas de los hindúes entre sí,[96] nos quedan dieciséis casos, solo tres de los cuales tienen a los europeos como objeto del *bahubol* y el resto, es decir, trece, son frente a los musulmanes. Dado que los hindúes figuran en cada uno de estos casos como el principal y victorioso agente del *bahubol*, se puede decir que este último fue objetivado por Bankimchandra, en la mayor parte de su argumento (que abarca el ochenta por ciento de los casos mencionados) como una prolongada prueba de fuerza con un veredicto inclinado de manera decisiva en favor de los hindúes. En la medida en que este veredicto fue su propia contribución a la recuperación de un pasado glorioso, no puede haber ninguna duda sobre su fe en el carácter hindú de ese pasado. En la medida en que el veredicto fue su respuesta a la difamación sobre el carácter nacional de la India, tampoco cabría duda sobre la identidad puramente hindú de esa nacionalidad. Cualquier historiografía, construida en estos términos, estaba destinada a ser inadecuada para la agenda formulada por el propio autor, aunque solo sea porque la contradicción que gobernaba el despliegue del *bahubol* no

96 Estas seis citas son utilizadas por el autor para ilustrar la superioridad militar de los hindúes de Bengala a los de Bihar, Orissa y el sur de la India. Sin embargo, estas no tienen relación con la disputa sobre la destreza hindú en general. Dado que los bandos implicados en cada una de estas pruebas de *bahubol* fueron ambos hindúes, la debilidad del vencido anuló la fortaleza como vencedores.

tomaba al colonialismo como uno de sus términos. Así pues no había nada que constituyera esa crítica del colonialismo, sin la cual ninguna historiografía podría ser verdaderamente autónoma.

Otra mirada a esos casos de *bahubol* puede ayudar a aclarar un poco más este punto. De las dieciséis citas que eran estrictamente relevantes para el argumento de Bankimchandra, todas menos una eran demostraciones de destreza física en el periodo precolonial. Dos de las tres referencias a los europeos como objeto del *bahubol* se referían a la invasión del Punjab por Alejandro Magno en el 327 a. C. El único caso de un encuentro armado con europeos en tiempos coloniales fue tomado de la Segunda Guerra Anglo-Sij de 1848-1849, y aunque el valor de la resistencia sij en Ramnagar y Chilianwala fue rápidamente asimilado al registro de la gloria hindú, el carácter decisivo de la victoria británica no permitía la nominación de este evento como el ejemplo más convincente de *bahubol*.

A todos los propósitos prácticos, por lo tanto, la importancia de *bahubol*, para Bankimchandra, se limitó a su ejercicio en la historia precolonial de la India. Al optar por no extenderlo al periodo de la supremacía británica, a pesar de la gran incidencia del conflicto armado entre el raj y la población (los primeros y últimos ensayos de la serie Kalamka se escribieron respectivamente a dieciséis y veintiocho años del Motín), no pudo explorar el poder de ese concepto en toda su extensión, es decir, su poder para objetivar la contradicción más significativa de la era colonial: la contradicción entre colonizador y colonizado, como una contradicción que no podía resolverse excepto recurriendo a las armas. Dado que una objetivación de ese orden era indispensable para la autonomía de la historiografía, caso de desarrollar una crítica fundamental del colonialismo de la única manera que era posible hacerlo —es decir, en términos de una crítica por las armas—, la eliminación del gobierno colonial de la historia del *bahubol*, por ende la exclusión del *bahubol* de la historia del gobierno colonial, impidió que la agenda de una historiografía alternativa se pusiera en práctica, incluso cuando se formuló e instó con tal fervor.

Pero si Bankimchandra no encontró ninguna utilidad para el *bahubol* como un elemento de las relaciones de poder del colonialismo, ¿por qué postuló ese concepto en primer lugar? Al hacerlo y limitar su despliegue a la India precolonial, ciertamente se metió en una maraña de su propia creación, tal y como resulta fácil de demostrar, considerando el *bahubol* al lado de la noción de *jatipratishtha,* que no era menos

pertinente a su pensamiento histórico. Conectó estas dos ideas en el primer artículo de la serie de kalamka, «Bharat-kalamka», cuya parte final estaba dedicada enteramente a una discusión sobre *jatipratishtha*.[97] Esta nunca había formado parte de la experiencia histórica india en tiempos precoloniales, excepto en tres ocasiones, según él. Los arios se habían constituido como una nación o nacionalidad (estas dos palabras en inglés fueron utilizadas por él como sinónimo de *jatt*) en el periodo védico y postvédico inmediato; y posteriormente, los marathas y los sijs también hicieron lo mismo, cada uno por un corto periodo de tiempo, bajo sus respectivos líderes, Sivaji y Ranjit Singh. Excluyendo estos tres casos, el pasado precolonial, argumentó, había brillado por la ausencia de nación, en tanto carecía de las dos condiciones sin las cuales un pueblo nunca podría formar una nación. La primera de ellas era una condición positiva que consiste en un sentido de unidad (*aikyajnan*) —una triple unidad de consejo común, opinión común y acción común—. Con una vena maquiavélica, escribió que la segunda condición exigía que los intereses de la propia nación tuvieran que promoverse, si era necesario —y era necesario en la mayoría de los casos— perjudicando a los de otras naciones, incluso si eso significaba derribarlas (*parajatipiran*) por la fuerza, esto es, según el *bahubol.*

La opinión de Bankimchandra es que ninguna de estas condiciones existía en la política precolonial. En definitiva, la diversidad de la vida de la India —territorial, lingüística, étnica y religiosa—, derrota el sentido de unidad no solo a nivel de toda la India, sino también a nivel regional. «Los bengalíes no tienen un sentido de unidad como nacionalidad bengalí, los sijs no tienen un sentido de unidad como nacionalidad sij», deploró. Y como no había nacionalidad, no había nada que defender por la fuerza. «La *jatipratishtha* desapareció de la India hace mucho tiempo por una diversidad de razones [...] Precisamente porque desapareció, los gobernantes de todas las demás nacionalidades fueron instalados como gobernantes de los reinos hindúes, por la propia sociedad [hindú], sin lucha. Es por eso que la sociedad hindú nunca levantó un dedo para defender su propia independencia.» El conjunto del argumento consistía, por lo tanto, en decir que, salvo tres únicos casos, no había *jatipratishtha* en la India precolonial porque no había sentido de unidad (*aikyajnan*), y dado que no había una nación por la que luchar, no había *bahubol.*

97 Bankim Rachanabali, vol. 2, pp. 239-241, es nuestra fuente para el resumen del argumento de Bankimchandra en este y el siguiente párrafo, así como para todas las citas directas que no se identifican de otro modo.

¡Qué inconsistencia tan evidente! La teoría de *jatipratishtha* demolió en efecto la construcción de la destreza hindú en la India precolonial con el concepto de *bahubol*. La inconsistencia se agrava aún más por el reconocimiento de Bankimchandra, en las líneas finales del mismo ensayo seminal, «Bharat-kalamka», de que el amor por la independencia y la formación de la nación, que habían sido desconocidos por los hindúes, fueron dones intelectuales que nos otorgaron nuestros «grandes benefactores» (*paramopakari*), los ingleses. ¿Cómo no sentirse tentado a preguntar por qué el autor no utilizó estos dones para desarrollar una crítica del dominio colonial que, también, fue otorgado por los mismos «grandes benefactores»? ¿Cómo es que, se puede preguntar, tuvo al alcance de la mano la identificación de la dominación británica como el objeto adecuado, tanto de su teoría de la *jatipratishtha* como de su concepto de *bahubol* y la dejó ir?

Especulamos sobre estas preguntas porque existen evidencias suficientes como para sugerir que Bankimchandra no desconocía por completo la forma en que estos conceptos se relacionaban con las relaciones de poder del colonialismo. Confrontado a todo ello por la lógica de su propio discurso, respondería con un rápido gesto defensivo que resultaba elocuente de las ansiedades que lo empujaban. Así, cuando el rigor de su argumento en un ensayo bien conocido le impuso la pregunta: «¿La independencia y la dependencia son equivalentes?» Su respuesta consistió: «Nuestra sumisión a los que hablan de este modo es que no estamos comprometidos en debatir tales asuntos. Somos una nación dependiente y permaneceremos en un estado de dependencia todavía por un largo tiempo. No nos incumbe debatir tales cuestiones.»[98] Una respuesta tan evasiva revelaba más que ocultaba el mecanismo de censura que empleó para sofocarse a sí mismo, cuando se trataba de abordar críticamente la cuestión del poder en las condiciones del gobierno colonial. El mismo tipo de autocensura estaba otra vez en acción cuando el autor hablando con la voz del Chikitsak, evitó que Satyananda ejerciera el *bahubol* contra los británicos, aunque lo había utilizado de manera convincente para derrotar a los musulmanes en la batalla de Anandamath.

Todo ello muestra cómo la necesidad de una crítica del colonialismo presionó una y otra vez sobre el trabajo de Bankimchandra en sus dos formas discursivas, es decir, el ensayo y la novela, y cómo evadió esa crítica. Sin

---

98 Este intercambio se produce en el párrafo final del ensayo «Bharatbarsher Swadhinata ebam Paradhinata», en *Bankim Rachanabali*, vol. 2, p. 245.

embargo, tanto en el pensamiento como en la escritura, el resultado de tales juegos de evasión no siempre favorece al jugador. Se producen resbalones. Como la psicopatología de la vida cotidiana demuestra tan bien, las palabras que tenemos tanto cuidado de no pronunciar pueden causarnos de repente un resbalón, y un lapsus lingüístico puede exponer lo que está reprimido más ampliamente que una declaración jurada completa. Existe un ejemplo de tal parapraxis que logró desafiar la vigilancia de la autocensura de Bankimchandra. Esto ocurrió en el curso de una de sus muchas y obsesivas referencias al saqueo de Nabadwip por Bakhtyar Khilji y sus jinetes, y su intento igualmente obsesivo de probar que esto fue una mentira inventada por un cronista musulmán. «La historia de Bengala abunda en tales [tergiversaciones]», escribió. «De acuerdo con esa historia, se dice que un puñado de tropas inglesas y de Telinga liquidaron a miles de soldados nativos para obtener una victoria espectacular en la batalla de Plassey. Esto es mera ficción. No se libró una batalla real en Plassey. Todo fue una farsa.»[99]

En esta parapraxis, una cadena de asociaciones mediante la cual la batalla de Plassey sustituye al saqueo de Nabadwip y los ingleses al musulmán, hizo que la censura de una voluntad consciente fuera inoperante durante un momento, permitiendo que una idea hasta entonces reprimida se manifestara, señalando a los colonizadores, por una vez, como el objeto de *bahubol* en una batalla por el poder históricamente decisiva. Es fácil ver así, a la luz de este desliz, cómo a la inversa la fuerza de la ideología había provocado una serie de desplazamientos para hacer del musulmán, en lugar de los británicos, el objeto de *bahubol,* y hacer del remoto pasado precolonial, en lugar del reciente pasado colonial, su lugar temporal. La inconsistencia, antes señalada, entre la teoría de *jatipratishtha* de Bankimchandra y su noción de *bahubol* fue precisamente un síntoma de este desplazamiento. Al colocar al *bahubol* en el lugar equivocado de la historia india, es decir, al desplazarlo al periodo precolonial, negó al concepto su verdadera función histórica como elemento indispensable de esa crítica, sin la cual la formación de la nacionalidad, y por ende la escritura de su historia, no sería posible en la era del imperialismo.

V. Una agenda fallida

Así fue como los elementos del pensamiento racionalista absorbidos por medio de una educación de estilo occidental, el desarrollo de una prosa vernácula y, sobre todo, un incipiente nacionalismo, convergieron en

99 Ibídem, vol. 2, p. 337.

el genio de Bankimchandra para producir la agenda del siglo XIX para una historiografía india de la India. Pero aún no había nada en la ideología liberal que permitiera al intelectual indio poner en práctica esa agenda. La crítica de las relaciones de poder fundamentales del colonialismo, la crítica que cuestionaría la necesidad misma del colonialismo y sin la cual esa agenda no podría realizarse en la historiografía, estaba aún más allá del alcance de la política liberal.

No sería hasta la primera década del siglo XX cuando una visión nacionalista del pasado se armaría con semejante crítica y actuaría de acuerdo con esa agenda con el fin de producir la primera historiografía verdaderamente india de la India. De este modo, se dispararía por medio de la militancia de las tendencias menos conciliatorias dentro de la campaña de Swadeshi y, sobre todo, por la implacable postura antimperialista de los movimientos revolucionarios-terroristas. Gran parte de su pasión se derivaría de una lectura sintomática de los ensayos historiográficos y de las novelas históricas de Bankimchandra, explotando los errores y las inconsistencias de su discurso para recuperar las sugerencias de una crítica radical que él mismo había tenido mucho cuidado de extirpar y suprimir por la vía de la autocensura y de la evasión. Los umbrales establecidos por la cautelosa y calculadora lealtad del pensamiento liberal del siglo XIX fueron ignorados a partir de entonces por una nueva historiografía patriótica, que se caracterizó por su vigor y que carecía de la delicadeza y la discriminación característica de algunos de los mejores escritos coloniales y leales. No obstante, con toda su crudeza, este discurso predominantemente pequeñoburgués empleó su orgullo y sus prejuicios a fin de destacar, por primera vez, la afirmación de que todo el periodo de dominio colonial es un pasado indio, por lo tanto, un tema apropiado para una historiografía india autónoma.

Esta lucha por expropiar a los expropiadores del pasado indio reciente no recibió, por supuesto, el patrocinio oficial. Una alternativa al discurso colonial no autorizada, enfrentada a este último desde su inicio, no tuvo lugar, todavía durante mucho tiempo, en las aulas y en los planes de estudio. Lejos de ser promovida como una ayuda para la educación de los jóvenes, estaba destinada a ser clasificada como lectura prohibida para todos, jóvenes y viejos. Parte de esta nueva literatura histórica se identificaría no solo como una desviación equivocada de la propia visión de los gobernantes sobre las crónicas del raj, sino de forma más grave, como una amenaza para la seguridad del propio raj. No pocos ejercicios de este género de historiografía, de los cuales el *Desher*

katha de Ganesh Deuskar fue uno de ellos, entraron en la temida lista de libros y folletos sediciosos. Producidos en secreto por pequeños impresores clandestinos, a menudo con mucho riesgo para sus personas y propiedades, estas publicaciones circulaban entre lectores furtivos, pasando de mano en mano, hasta que el relevo se interrumpía por una redada de madrugada y el último lector, por lo general un escolar o algún joven desempleado en un pueblo mufassil, era llevado a la policía local junto al objeto ofensor, expuesto en apoyo del pleito de la Corona contra un miembro o simpatizante de alguna *samiti* nacionalista militante. Ese fue el precio que la historiografía india tuvo que pagar cuando en el siglo XX pasó a actuar de acuerdo con la agenda de Bankimchandra, al desafiar y usar su concepto de *bahubol* con el propósito de desarrollar una crítica no solo del desempeño administrativo de los gobernantes coloniales, sino de su derecho a gobernar.



M. Gandhi visitando Madras en 1933 en uno de sus viajes en tren recorriendo la India.

Glosario

abwab: Misceláneas, imposición y cargos cobrados por los propietarios y los funcionarios públicos, además del alquiler.
ācāra: Conducta prescrita por los shastras hindúes.
adharma: Opuesto o inconsistente con el dharma (q. v.).
adivasi: Aborigen; gente de tribus autóctonas. (Literalmente, habitante original).
ākbyāikā: Una forma de narrativa sánscrita en prosa que pertenece al mismo género que katha (q. v.).
amla: Funcionarios empleados por terratenientes o agencias gubernamentales.
Arthasāstra: Un antiguo sistema de conocimiento indio que trata sobre la política en el sentido más amplio de la palabra.
atidesa: Una operación lingüística en gramática y poética sánscrita que permite la extensión metonímica de un fenómeno más allá de su alcance original.
ātma, ātman: Uno mismo, ego.
ātmasakti: La fuerza de uno mismo; utilizado por Tagore como un principio general para la autosuficiencia en la ideología de Swadeshi (q. v.).
ātmasuddhi: Autopurificación.
ayurvedico: Relativo a Ayurveda, una antigua ciencia india de la medicina.
babu: Un título honorífico que designa a un hindú masculino como una persona de importancia. Usado también genéricamente para describir a hombres de clase media educados en Bengala, que llegaron a ser distinguidos por su vestimenta, habla, y en general por su urbanidad desde el advenimiento del dominio colonial. Según *Hobson-Jonson*, «a menudo se usa con un ligero sabor de desprecio, ya que caracteriza a un bengalí poco cultivado o cultivado de forma superficial, con frecuencia afeminado».
badmash: Villano, canalla.
bahubol: Fuerza física
baishnab: Del sánscrito Vaiṣṇava, que significa un individuo o una secta dedicada al culto de Vishnu o Krishna.
batsar: Un lapso mítico de tiempo correspondiente a un año secular. Vernacular para el sánscrito *vatsara*.

bhadralok: Literalmente la gente amable. Designación colectiva para las tres castas de élite de Bengala, a saber, Baidya, Brahmán y Kayastha.
bhakti : Actitud de devoción a una deidad o cualquier otro superior.
Bhakti: Culto devocional hindú basado en la adoración del dios Krishna (vernáculo para el sánscrito *Kṛṣṇa*) y su consorte Radha (sánscrito: *Rādhā*).
Bhangi: Una casta de barrenderos estigmatizados como contaminantes, por lo tanto intocables, por parte de los brahmanes y algunas otras castas hindúes.
bilati: Extranjero, generalmente occidental.
caraṇāmṛtā: Agua consagrada por el contacto con los pies de un hombre santo y bebida como néctar.
Chamar: Una casta estigmatizada como contaminante e intocable por los brahmanes y algunas de las castas superiores.
charitrabol: Fuerza de carácter.
charka: Una rueda que gira.
dada: Hermano mayor; un hombre considerado como un hermano mayor debido a su edad o estatus.
dakşiṇā: Un regalo ofrecido a los sacerdotes como parte de un ritual hindú.
Daṇda: Un castigo; el dios del castigo.
darbar: Persa de la corte real. Este término fue adoptado por los británicos en la India colonial como un nombre para las asambleas convocadas para permitir a los miembros de la élite nativa reunirse con funcionarios provinciales o del gobierno local y central, en un ambiente marcado por la pompa y la ceremonia.
darsan: Santificar la vista de una imagen divina o de una persona santa y venerable.
dāsya: Esclavitud, servidumbre; la estética (*rasa*) de la servidumbre en la relación de uno con la deidad, según el culto Bhakti.
dhamma Pāli para *dharma* (q. v.): Un término que se usa a menudo en los antiguos textos budistas.
dharma: Término comprehensivo que abarca todos los aspectos de la forma de vida hindú. Se utiliza también para denotar cualquiera de sus momentos particulares, como la moral, la conducta, el deber, la religión, el ritual, la costumbre, la tradición, etc.
Dharmasāstra, Dharmashastra: Corpus con autoridad de literatura doctrinal que trata sobre el dharma (q.v.) en todos sus aspectos más importantes.
dharna: Forma tradicional de protesta por la cual una persona se sienta indefinidamente a la puerta de otra persona contra quien tiene una queja y amenaza con ayunar hasta la muerte si no se obtiene una reparación.
Diwani: La oficina de Diwan bajo el Nawab de Bengala, Bihar y Orissa encargada de los deberes de recaudador principal de las rentas sobre la tierra, y jefatura de la rama de la administración judicial relacionada con los litigios sobre la propiedad de la misma.

hartal: Cese general de todas las actividades públicas como forma de protesta.

Itihāsa: Un antiguo género de literatura sánscrita en el que el pasado se representa idealmente a través de narraciones ricas en lecciones morales y espirituales.

jai: Literalmente «larga vida», «Viva». A menudo se utiliza como una expresión en consignas patrióticas gritadas colectivamente, como: «Mahatma Gandhijiki jai», o «¡Viva Mahatma Gandhi!».

jajman: Un individuo o familia para quien un *purohit* (q. v.) sirve como oficiante en una ocasión ritual hindú.

jamal: Término persa para el monto total de la renta o los impuestos pagaderos por un cultivador campesino al terrateniente o bien por este último al Estado.

jati: Casta, nación, en general, cualquier clase de entidades.

jatipratishtha: Formación de la nación.

jatra: Una forma tradicional de teatro.

kava chapkan: Una vestimenta que usaban los aristócratas y hombres de alto rango oficial en la India precolonial.

kalamka: Estigma, calumnia.

kaliyug: La era de Kali, la última de las cuatro edades (q. v. *yug*) según el concepto de tiempo puránico (q. v. *Purana*).

kalpa: Medida del tiempo mítico.

karmi: Activista social o político.

kathā: Forma de narración en prosa sánscrita que pertenece al mismo género que *ākhyāyikā* (q. v.).

khadi: El hilo de algodón hilado a mano sobre un huso o una *charka* (q. v.); telas hechas de tales hilos.

kisan sabba: Una asociación campesina.

Lakshmi: La diosa hindú de la riqueza y la prosperidad.

lambardar: Funcionario del pueblo.

lattie: Una forma anglificada de la palabra *lathi*, que significa palo pesado o cachiporra hecha generalmente de un pedazo largo de bambú.

ma-baap: Literalmente padre y madre. Expresión tradicional mediante la cual el papel del patrón en su relación con un cliente es conceptualizado como parental. Esta frase fue utilizada a menudo por los representantes del raj para postular un papel paterno en su relación con los colonizados y especialmente con los campesinos.

mabapataka: Pecado grave; la categoría de *pātaka* (q. v.) exige la mayor sanción contra un delincuente, según el *Dharmashastras* (q. v.).

mangalacharan Una expresión o actividad ritual destinada a santificar un comienzo y desearle lo mejor.

Manu: El más autorizado de los antiguos legisladores hindúes; un lapso mítico de tiempo.

manushyatva: Humanidad, humanismo, la condición de ser humano.
matribhasha: Lengua materna.
mufassil: El campo o estaciones en el campo, opuesto a *sadar,* la estación provincial o ciudad. Su aplicación más habitual en Bengala bajo el dominio colonial fue la de campo en general, a diferencia de Calcuta.
matsuddi: Un escriba o empleado por alguna agencia oficial.
naudhobi bandh: La retirada de los servicios de barberos y lavanderos, utilizada como sanción de casta contra un ofensor.
nazrana: Impuesto cuasi feudal, tributo, extraído por un propietario a sus arrendatarios, o por un príncipe a sus súbditos, pero idealizado como un don o regalo de una persona de estatus inferior a un superior.
nīti: Corpus de obras sobre conducta moral hindú.
pahari: Persona o pueblo de los cerros.
pandal: Una estructura tradicional tipo carpa utilizada para grandes asambleas.
parajatipiran: Opresión o violencia contra personas de otra casta, nación o fe.
pātaka: Pecado.
patwari: Un contable del pueblo que se especializa en el trato con la propiedad de las tierras.
prāyascitta: Ritual de expiación.
pralaya: El concepto mítico de la disolución de todo en una catástrofe cósmica final.
proja: Los súbditos de un rey; los inquilinos de un propietario.
projabidroba: La revuelta de los *proja* (q. v.).
purāṇa, Purāṇa: Nombre genérico para un cuerpo de relatos míticos compuestos en verso sánscrito.
purohit: Un brahman cuya función era actuar como oficiante en los rituales hindúes.
rajabhakti: Lealtad al rey.
rakhi: Un hilo de color usado alrededor de la muñeca para marcar la afirmación ritual de solidaridad o afecto entre los hindúes durante un festival del calendario.
Ramrajya: El gobierno del rey mítico Rama invocado como una virtuosa Edad de Oro o milenio. Mahatma Gandhi escribió y habló de esto como un ideal moral y político para el nacionalismo indio.
rasa: Estética; un sentimiento que ha sido estetizado.
ryot: Arrendatario-cultivador legalmente reconocido; campesino.
sakhya: Amistad; el nombre del sentimiento estetizado o *rasa* (q. v.) de amistad entre Krishna y sus devotos en la teología Vaishnava.
samaj: Sociedad; asociación de castas.
samiti: Asociación; club.
samkirtan: Un modo de canto devocional baishnab en público.

samrajya: Imperio.
samsarga: Contacto; asociación.
sanatan: Ortodoxo; tradicional.
sānta: Nombre de un *rasa* (q.v.) en la teología Bhakti.
sarkar: Gobierno, Estado, burocracia.
sati: Costumbre hindú de la quema de viudas.
satyagraba: La resistencia pasiva enunciada y practicada por Mahatma Gandhi.
shastra: El corpus de escritos doctrinales y teóricos en sánscrito, especialmente aquellos relacionados con la religión. Del sánscrito, *Sastra*.
sikaha, sikshita: Educación, educado.
sishya: Discípulo de un gurú o algún otro mentor espiritual.
smṛti: Doctrinas y discursos sobre el código de comportamiento hindú tradicional
sowar: Un soldado de caballería nativo del ejército británico en la India.
sṛṇgāra: El *rasa* erótico (q.v.) en la teología Bhakti.
sudra: La categoría más baja de las castas en la jerarquía *varna* (q. v.).
swaraj: Autogobierno, autodeterminación,
tadbhava : Una palabra de origen sánscrito que se ha modificado en el curso de su circulación, primero en *prākṛta* y luego en bangla.
tādrūpya: La regla de la analogía en la gramática y poética sánscrita.
talukdar: Una categoría de grandes terratenientes.
tapas: Austeridad ascética practicada por razones espirituales.
tapascaryā: La práctica de *tapas* (q. v).
tatsama: Una palabra de origen sánscrito que ha estado en circulación en bangla sin ninguna modificación.
tol: Una escuela para la enseñanza de cursos de aprendizaje tradicional a partir de textos sánscritos.
ulgulan: Rebelión, levantamiento.
Vaishya, Vaisya: Una categoría de castas en la jerarquía *varna* (q. v.). Un término genérico para los mercaderes, comerciantes, prestamistas y artesanos.
varna, varṇa: Una categoría clasificatoria usada en la sociología hindú de las castas.
Varsha: Unidad del espacio mítico en la geografía puránica.
vaysalya: Un *rasa* (q. v.) de la teología *Baishnab* (q. v.) según el cual la relación de Krishna con sus devotos se conceptualiza como aquella entre padres e hijos
vidya: Aprendizaje. Utilizado por algunos escritores del siglo XIX para distinguir el aprendizaje tradicional de la India precolonial del *siksha* occidental (q. v.) del período colonial
yajña: Ritual de sacrificio.
yug: Medida mítica del tiempo, época, eón.
zamindar: Categoría de grandes terratenientes.





Manifestación promovida por el movimiento Swadeshi en Nueva Delhi, en julio de 1922. Los manifestantes llevan una reproducción de una rueca tradicional hindú o charkha que se convirtió en representación del boicot a los productos ingleses y el emblema de la Liga musulmana.